



Le concept de trace chez Levinas

Martin Laugier

► To cite this version:

| Martin Laugier. Le concept de trace chez Levinas. Philosophie. 2015. dumas-01194692

HAL Id: dumas-01194692

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01194692>

Submitted on 7 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris I (Panthéon-Sorbonne)

UFR 10 (Philosophie) – Philosophie contemporaine

Martin LAUGIER

Mémoire

Martin LAUGIER

2015

Université Paris I (Panthéon-Sorbonne)

UFR 10 (Philosophie) – Philosophie contemporaine

Directeur de recherche : Renaud Barbaras

Le concept de trace chez Levinas

Introduction

Levinas, continuateur critique de la phénoménologie

La filiation de la pensée de Levinas avec la tradition phénoménologique n'est pas à établir. Lui-même la revendique constamment et inscrit ses analyses dans le cadre fournit par Husserl mais aussi Heidegger. Levinas est phénoménologue avant tout, mais un phénoménologue qui par son travail souligne les limites de la phénoménologie. Certes, cette forme de distanciation, quoique constante, n'apparaît pas dès la jeunesse de sa pensée. Au contraire, nous pouvons dire avec Smadar Bustan que l'évolution de la pensée levinassienne est un « chemin qui conduit d'une philosophie encore profondément réflexive (théoriciste ou intellectualiste, ces termes sont ici équivalents), à une philosophie qui fait apparaître la dimension éthique du rapport à l'altérité comme telle en deçà de la relation théorique au monde »¹. Il ne faut cependant pas considérer que Levinas, au terme de son parcours, rompt totalement avec l'exigence phénoménologique. Jamais il ne remet en cause son principe, qu'il définit dès *De l'existence à l'existant* (1947) ainsi : « le fait essentiel de la spiritualité humaine ne réside pas dans notre relation avec les choses qui composent le monde, mais est déterminée par une relation que, de par notre existence, nous entretenons d'ores et déjà avec le fait même qu'il y a de l'être, avec la nudité de ce simple fait. »² Ce que thématise Levinas, c'est toujours le rapport au monde du sujet, à partir de la

¹ « Levinas et Husserl : dépasser l'intellectualisme philosophique », in *Revue internationale de philosophie*, n° 235

² p. 18

notion d'intentionnalité. Cependant, son intuition majeure consistant dans la conviction qu'autrui ne saurait être abordé sur le même mode que les autres étants, l'intentionnalité ne peut être le mode ultime du rapport au monde du sujet. En effet, sa pensée de l'autre, d'autrui, est expressément considérée comme une remise en cause de la notion d'intentionnalité qui est née avec Husserl : "Comment penser l'ouverture (sur l'autre que l'être) sans l'assimiler à la satisfaction d'un « besoin d'ouverture » ? Peut-on éviter le schéma du sujet intentionnel ?" (Autrement qu'être, p. 274). Nous pouvons poser d'emblée que cette évaluation du concept d'intentionnalité se fait au nom d'un respect d'Autrui, étant donné que le schéma intentionnel fait nécessairement de l'autre une possession du moi et de ses *cogitationes*. En remontant un peu plus en amont, c'est même à la suite de la doctrine cartésienne du cogito que s'inscrit la pensée de Levinas (bien qu'évidemment Levinas ne saurait être considéré comme un continuateur du cartésianisme). Cette continuité est revendiquée par Levinas lui-même pour qui dans son œuvre "n'a pas été oublié le fait mémorable que, dans sa troisième Méditation de la première philosophie, Descartes rencontrait une pensée, une noèse, qui n'était pas à la mesure de son noème, de son cogitatum. » (TI, p. IV) Ce que remet en cause Levinas, c'est la souveraineté et l'autonomie du cogito issue du cartésianisme qui se retrouve dans la phénoménologie husserlienne. De fait, la méthode du doute hyperbolique et la réduction transcendantale présentent toutes deux le cogito dans une situation originellement solipsiste; elles font ainsi du sujet une instance d'accaparement en tant que rien de ce qui est ne peut échapper à sa mainmise : les cogitationes du cogito lui appartiennent en propre et rien

n'existe hors de ces cogitationes. C'est cette thèse que Levinas nomme "totalité" dans *Totalité et infini*, totalité puisque rien ne saurait lui être extérieur. Le Même recouvre tout, son autonomie est au prix de la disparition, de l'occultation d'un autre *nomos*, d'un autre ordre. Or, cet ordre autre (cet autre que l'ordre dirait Levinas), voilà ce qu'il cherche à réinstaurer tout au long de son œuvre. "Autrui", "Autre", "Infini", "Dieu", autant de dénominations qui parcourent l'ensemble du corpus levinassien et qui dénomment l'objet privilégié de ses recherches, objet qui à première vue ne peut que se définir négativement comme ce qui n'est pas le Même - sans pour autant mettre ces deux ordres sur le même plan (ce qui ne saurait être sans ruiner tout l'effort de Levinas puisque le positionnement sur un même plan implique justement que les deux ordres soient sur le plan du Même). "Un autre concept – le concept de l'infini – devait exprimer cette transcendance par rapport à la totalité, non-englobable dans une totalité et aussi originelle que la totalité » (TI, p. 7). Ce qui se joue donc dans la pensée de Levinas est une réévaluation de *l'arké* (au double sens de principe et de commencement) du sujet.

Toutefois, cette critique de l'intentionnalité phénoménologique, aussi forte soit-elle, ne doit pas occulter le fait que Levinas n'émet pas sa critique de la phénoménologie de l'extérieur. Il « part de quelques positions de la phénoménologie husserlienne, en tant que, à elle, aboutit l'une des traditions caractéristiques de la philosophie où le savoir des êtres, celui de leur présence, est le « lieu naturel » du sensé et équivaut à la spiritualité ou au

psychisme même de la pensée.»³ Ce dont il s'agit n'est donc pas une révolution, une destruction de la philosophie telle qu'a par exemple pu l'entreprendre Nietzsche. Ce qu'apporte Levinas est un correctif. Constamment, il clarifie sa position en faisant les louanges de Husserl et de la philosophie occidentale dans son ensemble. Levinas retient de la phénoménologie husserlienne sa méthode et sa fécondité pour la compréhension de l'homme. L'analyse du savoir qu'elle comporte n'est jamais remise en cause par Levinas. Simplement, il considère qu'elle ne peut s'appliquer à mon rapport à autrui, à l'altérité. Le savoir est le domaine de l'immanence, en tant justement qu'elle répond aux structures phénoménologiques du cogito. Autrui est le domaine de la transcendance, et par là ne saurait absolument pas répondre à ces mêmes structures. Mais, de l'aveu de Levinas lui-même, cette conviction fondamentale n'est pas le fruit de sa seule pensée mais est née grâce à Husserl, ainsi que d'autres. « Ce sont les idées décisives de Husserl sur les *Gebrauchsobjekte* – objets d'usage, nos « affaires » irréductibles à leur apparaître proprement théoriques [...] qui nous ont encouragé à réfléchir sur une pensée libérée de la pure représentation.»⁴ C'est bel et bien la représentation qui est en jeu dans pensée levinassienne, en tant qu'elle suppose que le représenté se laisse inscrire sur le plan du sujet représentant. Ainsi, Levinas maintient tout au long de son œuvre l'effort phénoménologique qui se définit, selon les mots de Husserl, comme la saisie « de façon originaire » des choses mêmes. En effet, tout ce que cherche à établir Levinas, c'est proprement la saisie originaire,

³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 232

⁴ *Altérité et transcendance*, p. 234-235

c'est-à-dire conforme à l'objet saisi, d'Autrui. Cependant, si ce souci se transforme en critique de la phénoménologie, c'est parce qu'Autrui ne doit pas être saisi, ou plutôt la saisie d'autrui par le sujet ne saurait être originaire en tant qu'originellement Autrui est au-delà de la saisie. « La relation avec Autrui peut être recherchée comme intentionnalité irréductible, même si l'on doit finir par y voir la rupture de l'intentionnalité »⁵. Toute la difficulté de la pensée d'Autrui chez Levinas tient dans le paradoxe de cette formule. La phénoménologie, ici présentée par son concept clef, reste le cadre général de l'analyse levinassienne, mais cette analyse en déborde les limites, les malmène afin de les mieux assurer. Nous aurons en effet l'occasion de montrer que la signification d'Autrui, de l'Autre, bien qu'elle se présente en premier lieu comme une fissure de l'intentionnalité, est aussi conçue comme la survenue du sens et par conséquent comme la condition de possibilité de la pensée, de la justice, de la philosophie et ainsi de la phénoménologie.

L'héritage paradoxal de Levinas, c'est dans sa thématization du concept de trace qu'il l'exhibe dans toute sa richesse. De fait, la trace n'est pas (de prime abord en tout cas) un concept ontologique, métaphysique, qui chercherait à établir un être d'un genre nouveau. D'autant que stricto sensu la trace n'est pas, c'est une signification sans contenu, un "signifier sans faire apparaître" (*Humanisme de l'autre homme*, p. 65). La trace, si elle ouvre sur une cosmologie inédite, n'en est pas un objet. Elle est antérieure à la signification phénoménologique. Au contraire, la trace est un concept phénoménologique. Elle est la signifiance du visage d'Autrui, c'est-à-dire une des modalités du rapport du sujet au monde. En ce sens, ce concept est inscrit

⁵ *Ethique et infini*, « Bible et philosophie », p. 23

dans une recherche phénoménologique. C'est un objet phénoménologique qui ne se laisse pas intégrer à la phénoménologie. "Si la signifiante de la trace consiste à signifier sans faire apparaître, si elle établit une relation avec l'Illeité - relation qui, personnelle et éthique, qui, obligation, ne dévoile pas - si, par conséquent, la trace n'appartient pas à la phénoménologie, à la compréhension de l'apparaître et du *se dissimuler*, on pourrait, du moins, en approcher par une autre voie, en situant cette signifiante à partir de la phénoménologie qu'elle interrompt." (*Humanisme de l'autre homme*, p. 65). Ici, c'est toute l'articulation du propos levinassien qui est exposée. Le point de départ des recherches est bien phénoménologique puisqu'il s'agit d'établir ce qui l'« interrompt ». Mais c'est aussi par conséquent le point de rupture de la phénoménologie, phénoménologie qui laisse place à la relation personnelle de 'l'éthique'. La trace, conceptuellement, c'est ce point où la phénoménologie laisse poindre son incomplétude. Elle établit la nécessité pour le sujet de naître dans l'éthique, plutôt que dans la connaissance. L'éthique comme philosophie première dit Levinas. La trace est un apparaître qui n'apparaît pas, pourrions nous dire pour souligner le paradoxe. La trace est ainsi le concept limite de la phénoménologie. Elle ouvre sur un au-delà qui n'est ni sensible, ni monde (« *L'au-delà* est précisément au-delà du monde » *Humanisme de l'autre homme*, p. 62), mais éthique. Ce que nous chercherons donc à établir, c'est l'articulation toute particulière que la trace opère entre éthique, phénoménologie et métaphysique. De fait, la trace est le concept soutenant toute l'éthique levinassienne : elle permet la responsabilité-pour-autrui sans que celle-ci permette au sujet d'avoir la mainmise sur Autrui. Elle

est une signification au-delà de la phénoménologie et implique une réévaluation de l'ontologie et du statut du transcendant.

Levinas et la quête de la transcendance : un projet déraisonnable

Ainsi, ce que Levinas reproche à la phénoménologie, c'est d'occulter la transcendance, de ne voir en celle-ci qu'un manque exhibant la finitude de l'esprit humain. De fait, la compréhension de l'homme à partir de son être-au-monde, qui est le mode privilégié de l'analyse phénoménologique, jette le sujet – l'être jeté pour parler comme Heidegger – dans l'immanence. Le monde, en tant qu'environnement, est présent au sujet qui d'ailleurs n'est sujet qu'en tant que le monde s'offre à lui. Il est en effet possible de corréler le fait que, dès Husserl et les *Méditations cartésiennes*, toute conscience est conscience de quelque chose à l'idée que tout sujet est sujet d'une expérience. Ce qu'il s'agit de thématiser chez Husserl, c'est bien les diverses modalités de l'expérience permettant d'entretenir un rapport authentique aux choses, c'est-à-dire au monde. La phénoménologie présente la méthode guidant aux choses « en chair et en os ». De même, chez Heidegger, le Dasein est l'être pour qui se pose la question de l'être, et cette question n'a de sens que pour un être en rapport avec le monde. Comment penser le rapport à l'être sans rapport au monde ? Où trouverait-on le fondement de notre interrogation, si ce n'est dans la *présence* des étants ?⁶

⁶ Même si évidemment cette présence est aussi ce qui voile l'être en tant qu'être pour Heidegger.

Le problème d'après Levinas, est que cette familiarité du sujet avec le monde isole le sujet, débouche sur une forme d'emprisonnement. Le cogito se trouve en effet dans une situation paradoxale. Il est par essence un être de rapport, s'inscrivant et vivant dans le monde qui l'entoure. En ce sens, il semble que le rapport au monde du sujet phénoménologique le libère du solipsisme cartésien. Et ce sans passer par la constitution divine du cogito. Chez Descartes, le cogito, qui par la méthode du doute hyperbolique n'est assuré de rien si ce n'est de sa propre existence, ne certifie pas immédiatement l'existence du monde, ni même de son être-au-monde – contrairement à Husserl et Heidegger pour qui la méthode du doute hyperbolique suppose déjà l'être-au-monde et ne serait qu'une interruption volontaire de celui-ci. Le cogito cartésien est contraint de passer par une étape intermédiaire entre solipsisme et être-au-monde. Cette étape est la preuve de l'existence de Dieu. En effet, il est impossible pour Descartes de passer de la certitude de mon existence à la certitude de l'existence des autres étants. Sans repasser par tout le cheminement de la troisième *Méditation*, notons simplement que la certitude de l'existence de Dieu, obtenue par l'existence d'une idée de l'Infini en nous dont nous ne saurions être la source, prime sur le rapport au monde du sujet. Ainsi, le cogito cartésien est par essence en rapport avec la transcendance, qui vient se loger dans le sujet en y laissant sa « marque »⁷, à savoir l'idée de l'Infini. L'enjeu de la phénoménologie apparaît donc comme une inflexion du cartésianisme. Il s'agit en effet de reprendre les intuitions cartésiennes, comme le dit

⁷ « Dieu, en me créant, [a] mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage. » (Descartes, *Méditations métaphysiques*, III).

clairement Husserl dans ses *Méditations cartésiennes*, mais en les vidant de leur contenu proprement cartésien. La phénoménologie garde l'idée de prendre le sujet comme point de départ de la connaissance, mais évite toute mise en relation avec une transcendance qui à ses yeux constituerait une insuffisance du sujet en tant que ce dernier ne serait pas alors la source unique de sa connaissance. Les premiers phénoménologues considèrent que le sujet ne peut être assuré d'un rapport authentique au monde s'il doit passer par une instance tierce, et donc transcendante. En un sens, cette exigence d'immanence est plus conforme au principe de raison moderne, pour lequel la transcendance n'est plus une instance pouvant prétendre au statut de fondement.

Pour cette raison, le projet levinassien de rétablir le rapport du sujet à la transcendance peut sembler hautement déraisonnable. Lui-même le reconnaît, voire le revendique. « L'activité de la pensée a raison de toute altérité, et c'est en cela, en fin de compte, que réside sa rationalité même »⁸. Levinas pense la raison et la pensée comme des instances productrices d'immanence. En effet, ce sont des facultés qui permettent la compréhension – avec tous les jeux étymologiques que ce mot permet – et donc un moyen de s'assurer de l'extériorité, de ce qui n'est pas le sujet. A travers les *cogitationes*, le cogito subordonne et s'assimile ce qui lui était étranger. Cette faculté d'assimilation couplée à l'être-au-monde fournit en droit au sujet une souveraineté totale sur le monde. Or, pour Levinas, cela ne peut que conduire à deux écueils – que nous thématiserons plus longuement par la suite : le risque pour le sujet de devenir un roi sans royaume, ou bien de s'abimer dans

⁸ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 214

l'être, de perdre son statut de sujet⁹. Le sujet ne saurait être sujet sans être mis en relation avec la transcendance – cette relation dût-elle échapper aux règles générales de la relation. Cette schématisation rapide du projet levinassien souligne le problème auquel celui-ci se heurte. Si la raison à elle seule ne permet pas de constituer adéquatement le sujet, la constitution du sujet par la transcendance n'est à son tour pas compréhensible par la raison. De fait, l'appréhension de la transcendance par la raison suppose que la transcendance soit réduite à l'immanence. Pour forcer les mots, nous pourrions dire que, pour être compris, l'effort levinassien ne doit pas l'être. Levinas exige de la raison de ne pas outrepasser ses limites. Dans cette optique, la pensée de Levinas est une renaissance du criticisme. Nous pourrions presque pousser plus loin l'analogie entre les deux auteurs en disant que tous deux défendent les Idées de la raison – notamment l'Infini et Dieu – en les approchant par l'éthique, si la peur du contre-sens ne nous freinait pas. La pensée de l'altérité n'est justement pas une pensée, mais un rapport vivant qui se traduit dans la relation à Autrui et la vie sociale. Levinas défend donc une philosophie pour le moins ambiguë, en tant qu'elle semble délaisser la pensée, la *sophia*, au profit de l'éthique et de la vie vécue¹⁰. Plus précisément, Levinas thématise un état-limite de la philosophie, où celle-ci se fait l'archéologue de son propre discours pour retrouver la transcendance qui s'y cache. C'est pour cela que l'on a pu reprocher à Levinas d'être un théologien plutôt qu'un philosophe. Pourtant, le principal intéressé assume

⁹ Le premier renvoie au solipsisme, le second à l'expérience de *l'il y a*.

¹⁰ Bien sur, cette affirmation sera nuancée pour la suite. Elle est néanmoins nécessaire ici en tant qu'elle permet de donner un cadre général à la problématique du sujet.

cette critique et la prend à contre-pied. Là où certains peuvent voir dans son œuvre une forme de quiétisme, lui assure que l'insolite de l'intelligibilité du rapport à autrui « ne se réduit pas à une théologie négative »¹¹. Malgré les critiques, Levinas fait véritablement œuvre de philosophe lorsqu'il s'efforce de retrouver la transcendance dans la « marque » - selon l'expression de Descartes – qu'elle laisse sur le sujet, bien que cette marque soit invisible en tant que telle. C'est dans ses effets que notre philosophe s'efforce de la retrouver. Souligner cet effort philosophique, voilà notre objectif dans notre analyse du concept de trace chez Levinas.

¹¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 186

I. Le sujet face à la trace

Trace et il y a

La transcendance chez Levinas n'est pas conçue comme le simple contraire de l'immanence. Ces notions ne sont pas prises comme les deux termes d'une opposition purement formelle comme peuvent l'être en philosophie l'être et le néant, le subjectif et l'objectif par exemple. Au contraire, transcendance et immanence entrent en relation et s'opposent au sens concret du terme. L'immanence trahit en effet la transcendance en assimilant tout ce qui entre en relation avec elle. La transcendance vue par l'immanence devient elle-même de l'immanence. La transcendance, elle, vient déranger l'immanence en la fissurant : la trace qui en est la manifestation paradoxale – en tant que la manifestation suppose en dernière instance l'inscription du manifesté sur le plan du sujet et donc de l'immanence – dérange le monde. Mais l'analyse de Levinas ne se s'arrête pas à ce duel de prétendants. De fait, jamais il ne thématise une lutte manichéenne entre les deux concepts. Son analyse est plus fine et instaure une relation dynamique entre immanence et transcendance. Ce dynamisme pourrait être schématisé ainsi : l'immanence est dans un premier temps seule, rien ne vient lui faire obstacle. Puis, la transcendance lui est signifiée, ruinant par-là l'immanence qui doit accueillir l'Autre en son sein. Enfin, cette survenue de l'Autre fonde l'identité réelle du sujet et permet à l'immanence de reprendre ses droits. Bien sûr, ce n'est là qu'une esquisse grossière de la pensée levinassienne, d'autant qu'elle n'exhibe pas le schème causal permettant de passer d'une

étape à la suivante. De plus, la temporalité de ce dynamisme est en réalité autrement plus complexe. La présentation en trois mouvements a pour unique fonction de simplifier cette thèse afin d'en fournir un cadre général qui guidera notre analyse, bien que cette dernière devra remettre en question la pertinence de ce cadre.

L'essentiel à retenir de cette présentation sommaire est que Levinas pense la transcendance comme le mode de libération du sujet solipsiste. Le sujet de la philosophie cartésienne et husserlienne est en effet pour Levinas un être esseulé, qui de lui-même ne saurait sortir de soi-même. Il n'est rien qui puisse rompre le schème *cogito/cogitationes* de la vie psychique du sujet. Mais un problème plus grave encore surgit de cette solitude. Celle-ci ne permet pas l'affirmation d'une identité individuelle – celle du sujet – face à l'extériorité du monde environnant. Au contraire, le sujet se perd dans l'être, ne parvient pas à s'affranchir de l'extériorité¹². C'est là que trouve son origine la réflexion de notre philosophe. *De l'existence à l'existant* (1947), sa première véritable œuvre, les textes antérieurs étant essentiellement des commentaires de Husserl et Heidegger, a pour concept central la notion d'*il y a*, que Levinas définit ainsi : « Cette « consommation » impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le terme d'*il y a*. L'*il y a* dans son refus de prendre une forme personnelle, est l'« être en général » »¹³. Cet « être en

¹² Notons que l'extériorité ne doit pas être confondue avec l'altérité. La première appartient bien au plan de l'immanence en tant qu'elle est en relation constante avec le sujet, tandis que la deuxième est ce qui ne peut s'inscrire dans aucun plan, intérieur ou extérieur. Pour détourner le parler de Levinas, nous pourrions dire que l'altérité est une extériorité plus extérieure que toute extériorité.

¹³ p. 81

général » est une notion ambiguë, en tant qu'elle est au-delà de la distinction entre être et néant puisqu'elle est en quelque sorte l'être du néant, ou bien l'être nu. Afin de rendre plus intelligible ce concept, Levinas le rapproche de l'état d'insomnie. Dans la description qu'il fait de cet état, Levinas insiste sur le fait que l'absence même d'étants, de réalités individuées et distinguables, ne nous met pas face au néant mais au « bruissement de l'être ». L'absence d'êtres est le mode d'être de l'être pur. Ainsi, nous pourrions dire que cette expérience de *l'il y a* est l'analogue de ce que serait l'expérience de l'espace en tant que forme pure de l'intuition chez Kant. Mais cet entrelacement de l'être et du néant n'est pas la seule singularité de ce concept. En effet, dans *l'il y a* « se trouvent confondues l'existence subjective dont part la philosophie existentielle et l'existence objective de l'ancien réalisme »¹⁴. C'est-à-dire que le sujet se perd dans *l'il y a*. A proprement parler, l'expérience de *l'il y a* est une expérience sans sujet – et même dans une certaine mesure sans objet. Or, si cela est, c'est justement parce que sujet et objet ne sont plus distinguables dans *l'il y a*. Ainsi, dans l'insomnie, on ne peut même pas dire que le sujet veille. Il faudrait plutôt dire que « ça veille ». « *L'il y a* transcende en effet l'intériorité comme l'extériorité dont il ne rend même pas possible la distinction » (p. 81). Il est donc clair que l'enjeu d'un tel concept est la suppression du sujet, alors que rien n'est là pour le bouleverser. C'est que le sujet, tant qu'il demeure dans son état solipsiste, ne peut s'affranchir de lui-même, ce qui fait que dans sa solitude le sujet est la source de sa propre ruine. En effet, puisqu'il lui est impossible de s'arracher à lui-même - malgré son rapport au monde – le sujet, en tant qu'il participe à *l'il y a*, est confronté

¹⁴ p. 19

à l'« impossibilité de la mort, [à] l'universalité de l'existence jusque dans son anéantissement » (p. 86). Ce à quoi fait référence Levinas, c'est une grave crise du sujet de la philosophie. L'impossibilité de la mort vient à rebours des analyses heideggériennes selon lesquelles le Dasein est essentiellement un être-pour-la-mort. Ainsi, ce que Levinas souligne, c'est la non viabilité du sujet esseulé, lui qui pourtant est le point de départ de toute phénoménologie et de toute philosophie du sujet. Le sujet solipsiste n'est en réalité même pas un sujet. Il est un entre-deux entre la veille et le sommeil, entre l'être et le non-être.

Le *cogito* ne peut donc se déprendre de lui-même : il a besoin de l'intervention d'une instance extérieure, autre que lui. Apparaît donc une des positions éthiques les plus fortes de Levinas : Autrui libère le sujet de soi-même. Sans Autrui, la liberté est inconcevable. « Pour sortir de l'« il y a », il faut non pas se poser mais se déposer ; faire acte de déposition, au sens où l'on parle de rois déposés. Cette déposition de la souveraineté par le *moi*, c'est la relation sociale avec autrui, la relation dés-inter-essée »¹⁵. La solution de Levinas apparaît relativement simple. En effet, puisque le sujet ne peut se libérer du fardeau d'être soi-même, l'intervention d'Autrui est nécessaire. Mais cette description est loin d'être suffisante ou assez précise. L'intervention d'Autrui n'est en effet pour Levinas pas un projet d'Autrui, ni une action d'Autrui. La libération du sujet par autrui est hautement paradoxale étant donné qu'elle n'est pas le fruit de l'activité d'Autrui mais de celle du sujet. Ce n'est pas Autrui qui « dépose » le sujet. Ce serait là un acte despotique, qui ne rendrait – ou donnerait – pas au *cogito* sa noblesse de

¹⁵ *Ethique et infini*, « Il y a », p. 42

sujet mais le réduirait à un esclave de la volonté d'Autrui. Il se retrouverait à la merci de la volonté d'Autrui. Tout autre est le cas de figure que thématise Levinas. La déposition de la souveraineté du moi se fait « par le *moi* »¹⁶. L'être-pour-soi se fait être-pour-autrui. La transcendance d'Autrui permet donc à l'immanence du sujet de se réaliser pleinement, de se libérer du poids de l'être en ouvrant le champ du possible. Autrui est la source du temps.

Nous réservons toutefois l'analyse de la temporalité à partir d'Autrui à un autre moment de notre étude, la richesse de ce pan de la pensée de Levinas ne pouvant légitimement être réduite à un traitement rapide et annexe. Nous allons plutôt nous attacher au problème du rapport entre le concept de trace et le concept d'*il y a* dans le corpus levinassien. Le rapport entre ces concepts n'est en effet pas aussi simple qu'il n'en a l'air. A première vue, la trace est ce qui permet au sujet de sortir de l'*il y a*, puisque la trace est le mode de signification du visage, et donc la relation originaire du sujet à Autrui. Cependant, il semble qu'en certains points de sa réflexion, Levinas ne conçoit pas une distinction si tranchée entre les deux concepts. Ainsi, dans *De l'existence à l'existant*, la première apparition d'Autrui va à l'encontre de sa signification de trace et semble être plus proche du concept d'*il y a*. « *Autrui* est précisément cette dimension sans objet. La volupté est la poursuite d'une promesse toujours plus riche ; elle est faite d'un accroissement de faim et qui se dégage de tout être »¹⁷. Ici, Autrui est présenté comme objet de désir, comme une *nourriture*. Mais la particularité de cette nourriture est de ne

¹⁶ *De l'existence à l'existant* est une œuvre trop précoce pour que Levinas y explicite les modalités de cette déposition, que nous retrouverons dans toute son œuvre postérieure à travers la responsabilité-pour-autrui.

¹⁷ p. 58

jamais parvenir à satisfaire le sujet. Le désir d'Autrui ouvre sur son absence, et donc l'impossibilité de s'en saisir. Mais alors, Autrui, en tant qu'horizon, que « dimension sans objet », n'est pas si différent de *l'il y a*. En effet, comme ce dernier, Autrui ne présente aucune réalité individuée et distinguée, il disparaît dès que le sujet tente de l'aborder ; comme *l'il y a*, Autrui ne permet pas au sujet de prendre prise et cause sa ruine. Tendue vers Autrui, qu'il ne saisira jamais, le sujet en tant que tel se dissout et s'oublie dans cette « promesse toujours plus riche ». Tout comme le sujet insomniaque, le sujet désirant Autrui ne se distingue pas de son objet. Notons au passage que cette analyse du sujet se perdant dans l'objet de son désir rappelle fortement la deuxième figure de la liberté que Hegel thématise dans les *Principes de la philosophie du droit*, à savoir l'indistinction entre le sujet désirant et l'objet désiré. Voici la première ambiguïté du corpus levinassien. Mais ce n'est pas la seule. En effet, dans *Dieu, la Mort et le Temps* – plus précisément dans « L'Eloge de l'insomnie » - *l'il y a*, présenté sous la figure de l'insomnie, s'assimile étrangement à la trace. « L'insomnie est inquiétée au cœur de son égalité formelle par l'Autre qui dénoyaute tout ce qui, en elle, se noyaute en repos, en présence, en sommeil – tout ce qui s'identifie. L'insomnie est le déchirement de ce repos dans l'identique » (p. 242-243). La ruine du sujet dans l'insomnie est ici causée par la figure de l'Autre. Or, le dérangement de l'immanence par l'Autre est le privilège du mode opératoire de la trace. D'ailleurs, tout le champ lexical de ce passage rappelle plus le style de Levinas lorsqu'il thématise le concept de trace que lorsqu'il analyse *l'il y a*. Nous touchons là à un point sensible de l'argumentation de Levinas, mais ce n'est pas encore le plus sensible. De fait, nous trouvons dans *De Dieu qui vient*

à l'idée un passage encore plus perturbant. « Et c'est à partir de l'analyse qui vient d'être menée que Dieu n'est pas simplement le « premier autrui » [...] mais autre qu'autrui, autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astreinte éthique au prochain, transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de *l'il y a* » (p. 115). Ce point culminant d'ambiguïté – où Dieu, l'altérité la plus autre, le sujet éminent de la trace, possède des points communs avec *l'il y a* – désarçonne dans un premier temps le lecteur mais permet aussi de saisir la subtilité de l'analyse de Levinas. En effet, l'apparente confusion entre trace et *il y a* dans le corpus levinassien n'est pas le fruit d'un manque de rigueur conceptuelle mais bien plutôt le signe d'une forme de familiarité entre ces deux concepts. De fait, bien que ce soit selon deux régimes bien différents, c'est à deux expériences analogues que trace et *il y a* confrontent le sujet. Tous deux placent le *cogito* face à de l'inassimilable, à ce qui, bien que ne se montrant pas, existe et manifeste de manière certaine son existence. Même plus, l'expérience que ces deux concepts supposent est une expérience limite, qui en toute rigueur ne saurait être appelée expérience. C'est que trace et *il y a* entraînent la ruine du sujet, fissurent l'immanence. A la différence notable que la trace fissure l'immanence pour assigner le sujet à l'unicité, lui conférant ainsi une véritable individualité, tandis que *l'il y a* coule sans retour le sujet dans les abîmes d'un être sans être. Ainsi se dissipent les difficultés que présentent les trois textes présentés ci-dessus. Le premier ne signifie rien d'autre que l'impossibilité pour le *cogito* d'inscrire Autrui sur le même plan que lui, d'où sa soif inextinguible. Le second ne signifie rien d'autre que le fait que *l'il y a* empêche le sujet de correspondre avec lui-même, d'asseoir son identité en

tant que l'expérience de *l'il y a* dissout le sujet et le confond avec l'objet. C'est donc que l'Autre se substitue au Même, au sujet. Enfin, le troisième ne signifie rien d'autre que le fait que Dieu, contrairement à Autrui, ne se signifiant pas au sujet à travers le visage, ne faisant l'objet d'aucune expérience possible, n'est pas distinct de *l'il y a* qui signifie la présence de l'absent, et donc une forme de transcendance absolue. Trace et *il y a* agissent sur l'être du sujet, le vouent à un certain mode d'être. *L'il y a* le perd dans l'être pur, la trace l'assigne et lui commande absolument. Dans l'expérience de la trace, le sujet est plongé dans une passivité absolue.

La passivité

La « passivité plus que passive » dont ne cesse de parler Levinas peut se lire comme une reprise du doute hyperbolique cartésien. Même comme une reprise hyperbolique. De fait, alors que le cogito cartésien doute de tout, il ne peut douter qu'il est, lui le doutant. La présence se fait jour dans sa propre mise à l'écart¹⁸. Au contraire, dans la passivité hyperbolique de Levinas, absolument aucune activité – et par conséquent aucune présence – ne se fait jour dans cette négation du sujet. La passivité plus que passive est un « envers sans endroit »¹⁹. C'est que le sujet, dans cette passivité, n'est pas encore constitué. Il s'abandonne, pour autrui, mais n'a encore rien à

¹⁸ En effet, qu'est-ce que le doute cartésien si ce n'est une mise à l'écart de tout ce qui peut être, et donc de toute présence ?

¹⁹ *Autrement qu'être*, p. 83

abandonner. Cette notion de passivité plus que passive nous confronte donc à un paradoxe : comment le sujet peut-il être passif s'il n'est pas encore ?

Nous pouvons dès le départ postuler que Levinas, en bon phénoménologue, suppose que le monde soit toujours déjà là. La « nuit », dont il parle constamment lorsqu'il thématise la position du sujet solipsiste, n'est justement pas un néant, ou du moins pas un néant qui s'opposerait au monde. La nuit, c'est le fonds indifférencié d'où surgira le monde. « Il y a l'espace nocturne, mais ce n'est plus l'espace vide ; la transparence, qui, à la fois, nous distingue des choses et nous permet d'y accéder, par laquelle elles sont données. *L'obscurité la remplit comme un contenu* (nous soulignons), il est plein, mais plein du néant de tout » (*De l'existence à l'existant*, p. 83). Ainsi, le sujet, s'il n'est pas constitué, existe tout de même, puisqu'il se « distingue des choses ». Le sujet dans la nuit, s'il ne voit rien, n'est pas rien pour autant. Cette analyse, qui reprend la démarche cartésienne de néantisation totale à l'œuvre dans la méthode du doute hyperbolique, souligne la finesse de l'argument levinassien. La passivité plus que passive du sujet n'est proprement dit pas une négation du sujet puisque celui-ci est bien *là*. Mais justement, ce *là*, il n'est pas capable de le localiser. Ce qui manque au sujet nocturne, c'est la possibilité de s'orienter dans l'obscurité, c'est le sens. La passivité plus passive que toute passivité, c'est l'exposition du corps qui n'est en mesure de rien assumer de ce qui lui arrive, parce que rien ne lui est signifié. L'horizon du sujet dans la nuit, c'est *l'il y a*²⁰. Ce à quoi nous assistons, c'est donc un renversement des termes. Nous étions partis de l'idée

²⁰ Pour l'analyse de ce concept et son rapport à la trace, nous renvoyons à un moment ultérieur de notre analyse.

selon laquelle l'inexistant, c'est le sujet, alors que le monde existe – puisque ce sujet inexistant se trouve constitué par Autrui qui, s'il ne tire pas son sens du monde, y appartient tout de même. Au contraire, l'analyse concrète des textes montre que le sujet existe, tandis que le monde n'est qu'obscurité, « néant de tout ». Le sujet existe, puisqu'il est caractérisé par toute une palette d'affects comme la fatigue ou la paresse (cf. *De l'existence à l'existant*). Son problème, c'est qu'il existe dans un monde privé de sens. Par conséquent, il ne peut que le subir. Ce qui le caractérise, c'est « l'exposition ».

Mais là encore, l'on comprendrait mal la pensée de Levinas si l'on en restait à l'exposition comme passivité dans « l'opposition à une matière qui lui résiste hors de lui » (*Autrement qu'être*, p. 92). Cette opposition n'est pas première, c'est une des modalités d'une exposition plus originelle, à savoir l'exposition en tant que définition même du sujet. Le sujet, c'est le « soi », « d'emblée à l'accusatif (ou sous accusation !) » (*Autrement qu'être*, p. 91). Cette citation, aussi brève soit-elle, est lourde de sens. Ce qui caractérise le sujet, c'est de ne pas être un véritable sujet, au sens traditionnel du terme, à savoir un être autonome, un individu à l'origine de ses actes. Ici, ce qui caractérise le sujet, c'est d'être toujours second, toujours convoqué. Le sujet, le soi, c'est celui qui a à répondre de ses actes. L'origine de la responsabilité n'est pas une présence à soi mais une accusation, une responsabilité irrévocable. « Subjectivité comme otage. Cette notion renverse la position d'où la présence du moi à soi apparaît comme le commencement ou l'achèvement de la philosophie. Cette coïncidence dans le *même* où je serais origine – ou recouvrement par la mémoire, de l'origine – cette présence est, d'entrée de jeu, défaite par l'*autre*. Le sujet reposant sur soi est désarçonné par une

accusation sans paroles » (*Autrement qu'être*, p. 202). Si le terme d'exposition n'apparaît pas, c'est bien cela que Levinas a en tête. Il s'agit de décrire la situation du sujet comme exposé à Autrui, avant même la manifestation d'Autrui, puisque le sujet est « d'emblée » à l'accusatif. C'est dans son être même de sujet que le sujet est exposé, sans qu'il y ait besoin d'une instance extérieure (Autrui) pour le forcer à répondre de ses actes. Voilà pourquoi Levinas peut parler de passivité plus passive que toute passivité : le sujet n'est pas un tout substantiel, il n'est pas maître de sa propre consistance mais *otage*. Par conséquent, la passivité n'est même pas une possibilité pour lui, étant donné que la passivité suppose qu'il y ait un réceptacle, une forme sur laquelle on agit. Or, la « présence est, d'entrée de jeu, défaite par l'*autre* ». L'exposition du sujet, c'est son être même, ce n'en est pas une modalité. D'où la passivité plus passive que toute passivité, puisqu'il n'y a rien dans le sujet qui puisse venir assumer l'assignation d'Autrui.

Ce qui caractérise le sujet, c'est l'impossibilité pour lui de coïncider avec lui-même. « Le sujet ne se décrit donc pas à partir de l'intentionnalité de l'activité représentative, de l'objectivation, de la liberté de la volonté. Il se décrit à partir de la passivité du temps » (*Autrement qu'être*, p. 90). Nouvelle détermination du schème levinassien. Bien sûr, le sujet n'est pas l'*hupokeimenon* classique, mais la passivité ne réside pas dans une détermination ontologique abstraite. Elle se comprend à partir du *temps*. Le temps passe, cela signifie pour Levinas que quelque chose se passe, que le temps influe sur le sujet. Plus précisément, le temps est le mode d'être du sujet. S'il est passivité plus que passive, c'est parce qu'il est soumis à la temporalité, qu'il est toujours en retard sur lui-même. En tant qu'être

temporel, le Moi n'est pas substantiel mais au contraire fuyant, il échappe à toute possibilité de prise sur soi, puisque la succession des instants fait qu'il n'est déjà plus ce qu'il pensait être. Notons que c'est précisément en raison de cette *fugacité* du sujet qu'Autrui assigne le sujet à l'unicité : le Moi a besoin d'être constitué de l'extérieur. D'où l'importance du caractère insaisissable de la trace. Ainsi, loin d'être une aporie, la passivité plus que passive du Moi rend pertinente sa constitution par Autrui. D'ailleurs, pour rester le plus fidèle possible à la pensée de Levinas qui se veut primauté de l'éthique, nous pouvons souligner le fait que cette nécessité ontologique de la présence d'Autrui est la conséquence d'une détermination éthique. Autrui nous commande et surplombe. C'est parce qu'il faut qu'Autrui se trouve hors de notre atteinte tout en étant glorifié que la constitution du sujet est ainsi comprise chez Levinas. Il s'agit pour lui d'établir une position originaire du sujet qui légitimerait la gloire d'Autrui.

Or, la présence d'Autrui au Moi – présence paradoxale s'il en est – se joue à un niveau bien précis, à savoir celui de la sensibilité. La sensibilité est en lien direct avec la passivité. « C'est dans la passivité de l'obsession – ou incarnée – qu'une identité s'individue unique, sans recourir à aucun *système* de références, dans l'impossibilité de se dérober sans carence, à l'assignation de l'autre. La re-présentation de soi la saisit déjà dans sa trace » (*Autrement qu'être*, p. 177). Ce qui importe ici, c'est le rôle de l'incarnation. L'incarnation, la corporéité, c'est « la passivité de l'obsession ». Mon corps, c'est ce par quoi je suis en rapport à Autrui. Le visage, s'il tire sa gloire d'un au-delà du monde, est un corps, et c'est par l'affection des corps que l'intersubjectivité se constitue. C'est que, comme le note Levinas dans *Quatre lectures talmudiques*,

l'éthique n'est pas affaire de vœux pieux mais engage au contraire le sujet dans son être même, c'est-à-dire son corps²¹. Ici, il faut apporter une précision. Le rapport intersubjectif levinassien ne s'apparente absolument pas au rapport intersubjectif husserlien. Chez Husserl, dans les *Méditations cartésiennes*, Autrui est approché à partir de l'analogie des corps. C'est parce qu'Autrui a un corps similaire au mien que je le considère comme un *alter ego*. Si le corps joue un rôle essentiel dans cette analyse, c'est en dernière instance la conscience subjective qui garde la main, puisqu'il s'agit là d'une analyse de ses *cogitationes*. Il en est tout autrement pour Levinas, chez qui le rapport intersubjectif n'est absolument pas intellectuel, idéal – étant donné que cela trahirait la transcendance d'Autrui – mais corporel, sensible. Autrui, je suis en rapport avec lui grâce à la *proximité*. « La signification comme proximité est ainsi la naissance latente du sujet. [...] excluant le présent de la coïncidence avec soi, car *en contact*, dans la sensibilité, dans la vulnérabilité, dans l'exposition à l'outrage de l'autre » (*Autrement qu'être*, p. 218-219). Or, cette proximité, ce n'est pas une proximité génétique, une proximité qui serait de l'ordre de l'affinité. C'est une proximité due à l'affection des corps, « dans l'exposition à l'outrage de l'autre ». Nous arrivons ici à une nouvelle difficulté. En effet, si Autrui n'est Autrui qu'en tant qu'il est transcendant par rapport au Moi, et donc séparé de lui, comment peut-il être *en contact*, proche ? La valeur de l'altérité ne tient qu'à son absence du monde, à l'impossibilité de l'inscrire sur le plan de l'immanence. La description levinassienne de la proximité n'est-elle pas alors en opposition flagrante avec

²¹ Nous renvoyons à l'analyse qu'opère Levinas dans la première leçon quant à l'analogie talmudique entre l'offense et la « plaie d'argent ».

son point de départ éthique - à savoir le respect de l'autre ? La proximité n'est-elle pas la ruine d'Autrui ?

Pas forcément, si nous considérons, comme Dan Arbib dans sa conférence « Passivité et passion chez Levinas », que le concept de sensibilité change de sens au cours de son œuvre, notamment entre *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être*. Dans sa première grande œuvre, la sensibilité est liée à l'immanence et à la jouissance. Le sujet est constitué par sa chair et c'est par celle-ci qu'il s'oriente dans le monde. Dans cette détermination de la sensibilité, l'on voit bien qu'il n'y a pas de place pour Autrui en tant que tel, à moins de le forcer à perdre son altérité. Au contraire, dans *Autrement qu'être*, la sensibilité est justement ouverture à Autrui. Avoir un corps passif, être incarné, c'est être vulnérable, offert à l'autre, être déjà dans son corps otage d'Autrui. Ainsi, la proximité ne ruine pas la grandeur d'Autrui puisque la proximité signifie que je suis toujours d'ores et déjà pour Autrui, assigné par lui à être responsable et à ne pas pouvoir me dérober à cette responsabilité. C'est que mon être même consiste en cette responsabilité. Nous pouvons donc établir ce qu'est que la corporéité du Moi. Sa chair n'est sa chair qu'en tant qu'elle est exposée à Autrui : « passivité subie dans la proximité de par une *altérité en moi* (nous soulignons) » (*Autrement qu'être*, p. 181). Le sujet sans Autrui n'existe pas chez Levinas. Autrui fait toujours déjà partie de mon être. Ainsi, lorsque Levinas thématise le sujet solipsiste, il faut y voir une forme de réduction visant à définir le rôle que joue Autrui dans la vie du Moi.

Voici donc ce qu'est la passivité chez Levinas. L'impossibilité pour le Moi de se référer à soi sans passer par Autrui, le fait que le sujet n'en soit pas un à proprement parler. « Il n'y a *rien* qui se nomme *je* » (*Autrement qu'être*, p. 95).

Mais alors, pour saisir dans toute son étendue la portée de la description levinassienne, il faut bien comprendre qu'elle s'inscrit dans la lignée directe du néoplatonisme et de la procession de l'Un. Cette passivité, c'est l'analogie conceptuelle de l'Un au-delà de l'être plotinien. Nous arrivons donc à une charnière conceptuelle en suivant l'analyse de la passivité, puisque par celle-ci se manifeste la logique selon laquelle la trace est appelée à jouer son rôle dans la pensée de notre philosophe. Or, cette logique est à la frontière entre phénoménologie et métaphysique néoplatonicienne.

Trace et Désir

La pensée de Levinas dans son ensemble peut se définir comme une ouverture à l'Autre, comme la définition d'un rapport à l'Autre où non seulement le Même n'est pas supérieur à l'Autre mais aussi où le rapport à l'Autre préserve l'altérité de l'Autre²². Néanmoins, il ne s'agit pas chez ce philosophe de critiquer la possibilité d'une relation véritable à l'Autre. Il n'aborde pas l'Autre sur le mode de la théologie négative. En effet, il y a bien une relation à l'Autre, et c'est même la relation la plus éminente, voire la seule véritable relation puisqu'elle seule ne débouche pas sur l'accaparement de ce à quoi le sujet est en relation. Le sujet aborde l'Autre à travers le visage d'Autrui. Or, le visage d'Autrui n'est pas un étant comme les autres, il n'en est

²² Cette deuxième exigence se justifie par ce que Levinas souligne comme étant à l'œuvre dans tout rapport, à savoir que toute mise en rapport est mise sur le même plan. Cela n'est en général pas problématique, sauf précisément lorsqu'il s'agit de penser la relation que le sujet peut avoir avec l'Autre. Cette relation ne peut donc être autre chose qu'une relation sans rapport.

d'ailleurs pas un du tout, ou plutôt a une signification autre et supérieure à sa signification d'étant. Le visage confronte le sujet à l'Autre en tant que, à travers sa nudité, il confronte le sujet à ce qui d'un côté ne le regarde pas (le vieillissement et le passé d'Autrui) et de l'autre à ce qui le regarde au plus haut point (la responsabilité-pour-autrui). Cette signification exceptionnelle n'est possible que parce que le visage est trace, la manifestation dérangeante de ce qui n'a jamais été²³. Ainsi, « la trace authentique [...] dérange l'ordre du monde » (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 279) étant donné que l'ordre du monde est toujours *mon* ordre du monde, l'ordre de *mon* monde. La trace ne répond donc pas à une initiative, à une intention du sujet mais vient toujours le désarçonner en fissurant la totalité de son monde. Avec l'apparition du visage d'Autrui, la totalité qu'est le sujet se heurte cette dure vérité qu'est son impuissance à tout intégrer, la primauté de l'Autre - de l'Infini - qui laisse une faille dans la totalité. De ce fait, si l'on suit la piste qu'ouvre le concept de trace chez Levinas, la relation à Autrui est toujours un choc, une surprise. Elle n'est pas le fait du sujet. En dernière instance, l'absolument autre, ne pouvant être assimilé par le Même, vient de lui-même se présenter – certes de manière paradoxale à travers la non-phénoménologie de la trace – au sujet. Je suis appelé, assigné, par le visage d'Autrui. « La trace de l'infini s'inscrit dans mon obligation à l'égard d'autrui, dans ce moment correspondant à l'appel » (*Altérité et transcendance*, p. 115). Le sujet est commandé par la trace en tant que la trace se fait

²³ Il est nécessaire de remarquer que lorsque Levinas dit que la trace est la manifestation de « ce qui n'a jamais été », il veut dire « ce qui n'a jamais été pour moi », c'est-à-dire ce qui n'appartient absolument pas à ma sphère d'immanence. Cf. « le problème de la temporalité ».

commandement. L'appel dont il est question ici est un appel que je ne peux pas ne pas entendre, un appel qui est sommation. Par cet appel, je suis constitué comme sujet individué, parce que je ne peux pas m'y dérober et que personne ne peut me remplacer.

Cependant, il semble que cette toute-puissance de la trace sur le sujet, cette impossibilité de se l'accaparer, soit pour le moins remise en cause par Levinas lui-même à travers la notion de Désir. En effet, le Désir est défini comme aspiration à l'Autre : « Le désir métaphysique tend vers *tout autre chose*, vers l'*absolument autre* » (TI, p. 21). Le Désir, ou désir métaphysique, est donc autre chose que ce que nous thématisons habituellement par « désir », comme le souligne Levinas lui-même. En effet, le désir suppose traditionnellement le besoin, nous désirons ce qui nous manque. Ainsi, le désir est perçu comme un moyen de se compléter, comme l'achèvement de la totalité. Mais par conséquent, il n'atteint jamais l'absolument autre. Au contraire, le désir métaphysique de Levinas « désire au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter » (TI, p. 22). Le Désir est une action paradoxale du sujet, lui qui normalement ne fait rien et même ne peut rien faire hors du champ de l'immanence, de la totalité. Il est ouverture sur l'absolument autre, il est une quête sans récompense puisque l'Autre ne lui sera jamais disponible²⁴. « Désir sans satisfaction qui, précisément, *entend* l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre. » (TI, p. 23). Voici donc que se dessine une nouvelle voie pour l'ouverture à l'Autre, nouvelle voie qui, contrairement à la trace, ne suppose pas la passivité du sujet. L'ouverture à l'Autre peut être le

²⁴ La disponibilité n'est en effet concevable que sur le plan de l'immanence. Que quelque chose soit disponible signifie qu'elle est susceptible d'être appropriée, de devenir une possession.

fait du sujet. Mais alors, l'on ne comprend pas le besoin du concept de trace puisque grâce au Désir, le sujet n'a pas besoin d'être *mis* en relation avec l'Autre et qu'au contraire le désir de l'absolument autre est ici compris comme une forme d'achèvement au-delà de l'achèvement du sujet. En effet, dans cette optique, il ne suffit pas au sujet de satisfaire ses besoins pour s'achever – alors que l'on pourrait considérer que l'achèvement du sujet consiste précisément en cet assouvissement de tous ses désirs, dans ses retrouvailles avec l'unité. Au contraire, le sujet n'est véritablement sujet – n'est achevé – que dans sa soif inaltérable d'altérité. Finalement, le sujet n'est pas barbare par essence mais est capable *de lui-même* de respecter autrui, d'être un sujet éthique.

Nous pourrions considérer que le Désir ne rend pas inutile la trace mais qu'il la présuppose. Le désir de l'absolument autre ne saurait être sans que le sujet ait été confronté à l'absolument autre. De fait, le désir métaphysique, s'il ne connaît pas l'absolument autre, ne saurait désirer ce qui est absolument extérieur à sa sphère d'immanence, de totalité si rien n'était déjà venu fissurer celle-ci. Il est donc nécessaire que la trace de l'Autre précède le Désir. Et pourtant, il nous semble qu'il faut intervertir les termes, qu'au contraire c'est la trace qui présuppose le Désir. En effet, la trace nous commande à travers le visage d'Autrui, elle est essentiellement contrainte. La responsabilité-pour-autrui n'est pas quelque chose à quoi je peux échapper, elle n'est pas délégable mais m'incombe à moi et à moi seul. Cependant, ce n'est pas une contrainte absolue, dans le sens où elle n'est pas perçue comme illégitime. Elle est au contraire contrainte parce que je la sais immédiatement, avant toute réflexion, légitime. Elle répond à ma mauvaise conscience qui est

ma « conscience non intentionnelle »²⁵ - conscience d'avant la conscience – de mon usurpation de la place d'autrui. Ainsi, la trace, si elle fissure le plan d'immanence de la conscience, y trouve quelque chose qui va dans son sens. Le Désir précéderait la trace, la présuppose. Il y aurait donc une articulation de trois concepts – Désir, trace, conscience non intentionnelle – qui fournirait l'économie de l'altérité chez Levinas. Cependant, la coexistence de trois concepts opérant tous la même tâche philosophique, à savoir permettre un rapport à l'altérité, n'est pas nécessaire à la pensée levinassienne. Un seul aurait suffi. Ainsi, il faut chercher une autre raison à cette trinité, et nous pensons qu'il faut simplement y voir une évolution dans la pensée de notre philosophe. Ces trois concepts parlent de la même chose, mais abordée de manières différentes et dans d'autres contextes. En effet, ces concepts n'interviennent jamais en même temps mais sont caractéristiques d'étapes différentes de l'œuvre de Levinas. Le Désir n'est présent que dans *Totalité et infini* (1961), œuvre qui ne thématise ni la trace ni la mauvaise conscience. Le Désir y est alors le signe d'une ouverture du sujet qui ne soit pas accaparement, qui ne conduise pas à la « guerre », c'est-à-dire à la prise de possession par le sujet de tout ce qui l'entoure. Or, ce Désir disparaît ensuite de la philosophie de Levinas dès lors qu'il entreprend de penser en termes de trace. Quant à la mauvaise conscience, elle ne représente pas tant une étape supplémentaire de la pensée levinassienne mais une inflexion qui se réalise dans les mêmes textes où Levinas s'intéresse au concept de trace. Cependant, autant trace et Désir sont difficilement conciliables, autant trace et mauvaise conscience semblent aller de pair. En effet, la mauvaise conscience est

²⁵ Cf. « La conscience non intentionnelle » in *Entre nous*.

mauvaise conscience de déposséder Autrui de sa place au soleil de par ma seule existence. Ainsi, la mauvaise conscience est coextensive de la trace en tant qu'elle est le corollaire psychologique de la responsabilité-pour-Autrui. Et si Levinas la caractérise comme « non intentionnelle », c'est justement parce que la trace aussi ouvre un rapport à l'être non intentionnel. Pour preuve, ce passage de « La conscience non-intentionnelle » (*in Entre nous*) : « Crainte pour tout ce que mon exister, malgré son innocence intentionnelle et consciente, peut accomplir de violence et de meurtre. Crainte qui remonte derrière ma « conscience de soi » et quels que soient, vers la bonne conscience, les retours de la pure persévérance dans l'être. Crainte qui me vient du visage d'autrui » (p. 139). La mauvaise conscience, c'est l'affect phénoménologique qui découle de la survenue d'Autrui.

Ainsi, la conceptualisation de la trace met en jeu toute une logique de la subjectivité et de l'apparaître ayant pour but de préserver la transcendance de l'Autre. Pour ce faire, Levinas s'efforce de distinguer de nombreux concepts afin d'éviter toute confusion et afin de rendre son explication clairement intelligible. La trace, malgré toute sa part de non-être, n'est pas *l'il y a*. Or, si cela est, c'est parce que la trace n'est pas un néant mais a au contraire une influence majeure sur le sujet. Le sujet n'est pas réellement sujet tant qu'il n'a pas été confronté à la trace de l'Autre. Cela signifie que la transcendance de l'Autre que conceptualise la trace n'a pas pour unique but de protéger l'altérité, de lui fournir une capacité de résistance face aux attaques du sujet. Au contraire, la trace a une efficace bien à elle, qui lui permet de constituer le sujet et de lui commander depuis l'au-

delà de l'être, depuis l'au-delà de ses représentations. La trace permet un commandement aussi irréfutable que discret. La trace dérange le monde.

II. Le dérangement de la trace

Le problème de la temporalité

La gloire du visage (c'est ainsi qu'il faut nommer sa manifestation, en tant que celle-ci n'en est justement pas une, ne rentre pas dans l'horizon intentionnel structurant la manifestation phénoménologique : la phénoménologie de l'Autre est toujours chez Levinas une « contre-phénoménologie ») induit essentiellement un rapport au temps. Mieux, elle seule ouvre (sur) le temps. Nous nous basons ici sur l'analyse que l'on trouve dans « Diachronie et représentation » (*in Entre nous*).

Ici, nous pouvons affirmer que Levinas se place à la suite de Heidegger et de Bergson dans la tradition philosophique immédiate mais que comme toujours ce placement n'est pas le seul possible puisque le problème auquel il cherche à répondre est celui de la primauté temporelle du présent dans la philosophie depuis Aristote. S'il reprend Heidegger – pour le dépasser – c'est parce que ce dernier émet une critique similaire à la sienne à l'égard du Stagirite : l'être se réduirait chez lui à la présence²⁶. Ce que critique spécifiquement Levinas – là réside sa dette envers Bergson – c'est la primauté accordée à l'éternité sur la temporalité, sur la « diachronie du

²⁶ Cette thèse est toutefois discutable puisque que les étants chez Aristote ne sont jamais pleinement acte mais toujours puissance de leur achèvement. Ce serait donc plutôt une philosophie de l'attente ou de l'absence que celle d'Aristote.

temps »²⁷. Dans cette primauté, Levinas voit, comme Heidegger, la primauté ontologique de la présence. Il y voit le retour à soi de l'immanence qui ne laisse place à aucune déchirure de son tissu par la transcendance. Ce qu'il conteste, c'est qu'originellement le passé, le présent et le futur puissent être synchronisés dans une vision d'ensemble, les tenant tous trois sur un même plan, dans l'éternité. Passé et futur seraient récupérables dans un présent particulier, celui de la mémoire ou de la prétériton. Ainsi, en dernière instance, passé et futur peuvent toujours se présenter comme *mon* passé et *mon* futur dans la conception traditionnelle du temps. La diachronie n'y est pas prise au sérieux, mais est au contraire effacée.

Or, comme toutes les figures de l'altérité, de ce qui ne se laisse pas totaliser, la diachronie est à préserver pour Levinas. En effet, rien n'est plus important pour notre philosophe que de déchirer la sphère d'immanence où le sujet réside. C'est pour lui le seul moyen de rendre compte de la liberté et en fin de compte de l'évolution de l'homme. Levinas voit l'homme seul comme un prisonnier de son propre corps, incapable d'échapper à lui-même. L'Autre représente une bouffée d'air. De fait, c'est bien d'Autrui que naît la temporalité, la vraie temporalité diachrone. Sans lui, le *cogito* ne peut penser passé et futur que comme présents modifiés – souvenirs, espoirs, anticipations. La gloire du visage ouvre sur un passé immémorial et un futur par-delà la mort du sujet, c'est-à-dire un futur non revendicable par celui-ci. Il faut bien comprendre ce que représentent ces deux figures de la temporalité – de la véritable temporalité – pour Levinas. Ce ne sont

²⁷ La primauté de l'éternité sur le temps est aussi la principale critique qu'il émet à l'égard des néoplatoniciens.

aucunement des figures fondatrices : il ne s'agit pas de penser le présent à partir d'eux, le passé immémorial ne remplace pas l'éternité dans le schéma aristotélicien. Ce sont bien au contraire des appels à l'humilité du sujet qui, prenant acte (et non pas conscience puisque cela impliquerait la possibilité pour lui de s'emparer de cette temporalité autre) de ces ordres autres qu'il ne saurait connaître, perçoit sa propre finitude. Qu'est-ce en effet que le passé immémorial ? C'est tout simplement le passé d'Autrui, qu'il m'est impossible de connaître, ou plutôt qui se fait sentir avant même que je puisse le connaître. « La figure conceptuelle que dessine l'ambiguïté – ou l'énigme – de cet anachronisme où se fait une entrée postérieure au retrait et qui, par conséquent n'a jamais été contenue dans mon temps et est ainsi immémoriale, nous l'appelons trace » (*Entre nous*, p. 68). En effet, ce passé est immémorial non pas parce qu'il appartient à un ordre d'avant l'humanité, avant l'existence du sujet, mais parce que ce n'est pas *mon* passé. Le passé immémorial de l'un n'est pas celui de l'autre. Pour cette raison, l'on pourrait même dire que ce passé immémorial peut renvoyer à la journée d'hier. Le passé immémorial, ce « passé plus que passé », n'est pas à comprendre – malgré ce que pourrait laisser penser la terminologie levinassienne – sur le mode superlatif. Il ne s'agit pas d'un passé si ancien qu'il aurait été oublié par l'homme. Au contraire, c'est tout simplement un passé que je n'ai pas vécu. En un sens, il n'y a pas de passé immémorial de l'humanité mais uniquement des passés immémoriaux pour les sujets qui la constituent. Ce qui importe ici n'est pas l'archaïsme de ce passé mais son caractère inatteignable pour le sujet. Le sujet se trouve devant l'Autre et est assigné par celui-ci en tant que la gloire du visage d'Autrui me commande de le respecter, *justement à cause*

de ce passé immémorial. « C'est de par son ambivalence qui reste toujours énigme que l'infini ou le transcendant ne se laisse pas rassembler. S'écartant de tout présent mémorable – passé qui ne fut jamais présent – il laisse la trace de son impossible incarnation et de sa démesure, dans ma proximité avec le prochain » (*Autrement qu'être*, p. 252). Le rapport au passé du sujet est abordé par Levinas dans l'optique de sa relation à Autrui. Le passé n'est passé qu'à condition de n'être « jamais présent » et en ce sens le passé est ce qui ne m'appartient pas. C'est précisément pour cela que c'est dans la proximité que le passé surgit : le passé, la temporalité, est consubstantiel à l'instance qui échappe à mon effort de totalisation, à savoir Autrui. Ainsi, le concept de trace est inséparable du problème de la temporalité. En effet, la trace est incompréhensible si l'on se borne à dire qu'elle est la présence toujours déjà passée de ce qui n'est pas présent²⁸. Au mieux serait-elle alors le concept clef d'une ontologie négative dans laquelle l'on ne pourrait rien dire de l'Autre. Mais, avec le problème de la temporalité, Levinas introduit une nouvelle détermination dans le concept de trace, à savoir le fait que la trace ouvre sur une nouvelle dimension : le temps. C'est parce que la trace ne se situe pas à proprement parler, mais qu'elle vient toujours d'au-delà, qu'elle peut préserver la transcendance, qui par définition elle non plus n'est pas situable. La trace est un concept essentiellement dynamique, et cette dynamique se traduit par l'ouverture à la temporalité qu'elle prodigue au sujet. « Ne répondons-nous pas en présence d'Autrui à un ordre où la signifiance demeure dérangement irrémissible, passé absolument révolu ? Une telle signifiance est la signifiance de la trace » (*En découvrant l'existence*

²⁸ Nous essayons ici de paraphraser au mieux ce concept si complexe.

avec Husserl et Heidegger, « La trace de l'autre », p. 276). Le passé absolument révolu, l'irrévocable, voilà ce que la trace signifie. Or, cela peut sembler paradoxal puisque ces qualificatifs n'ont rien de positif. Ils signifient plutôt habituellement ce qui n'entre pas en compte, puisqu'ils ne sont pas susceptibles d'être modifiés, d'être l'objet d'une action. Ils échappent totalement à l'initiative du sujet. Mais c'est précisément cela qui importe à Levinas. La manifestation de ce par rapport à quoi le sujet ne peut rien, de ce en face de quoi le sujet est placé mais qui pour autant « demeure dérangement irrémédiable ». De par l'action de la trace, le sujet est affecté par ce qui lui échappe toujours. Et rien ne saurait mieux lui échapper que ce qui lui a toujours échappé, à savoir un passé qui n'est pas modification du présent. Ce qu'introduit Levinas dans la conception de la temporalité, c'est donc une hétérogénéité de ses moments (passé, présent, futur) induisant une discontinuité ontologique entre eux. Le véritable passé ne peut être récupéré dans une forme affaiblie du présent telle que la mémoire ou le souvenir. La temporalité est donc tributaire du concept de trace, trace qui apparaît alors comme le pivot grâce auquel toute transcendance peut exister de manière autonome.

Quant au futur au-delà de la mort du sujet, l'analyse du passé immémorial nous permet de mieux comprendre ce que Levinas entend par là. Encore une fois, il s'agit de thématiser un futur qui ne soit pas *mon* futur. Le futur, comme le temps en général chez notre philosophe, est un lâcher prise, une absence de maîtrise sur les événements. « Voilà, en autrui, un sens et une obligation qui m'obligent au-delà de ma mort ! Sens originel du futur ! Futurition d'un futur qui ne me parvient pas comme un à-venir, comme

horizon de mes anticipations et protentions » (« Diachronie et représentation » in *Entre nous*, p. 179). Autrui, par lequel arrive ce futur au-delà de ma mort, ouvre le champ du possible en inaugurant une dimension de l'expérience qui ne rentre pas dans *mes* possibles. Je ne serai jamais Autrui, je ne pourrai jamais me mettre à sa place et de ce fait sa simple présence fissure le monde dans lequel je me situe. Le futur n'est pas « un à-venir » nous dit Levinas, nous ajouterons qu'il est précisément le contraire, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas à venir, qui ne s'annonce pas et que je ne peux prévoir. En effet, comprendre le futur comme avenir, c'est en faire une forme dégradée du présent puisque c'est le voir comme un présent qui n'est pas encore. Ce qui caractérise l'avenir, c'est qu'il suppose le maintien de la présence du sujet présent. Dans l'avenir, les circonstances changent mais le sujet auquel elles s'appliquent demeurent le même, à savoir moi. Or, cette conception n'est pas soutenable pour Levinas, lui qui considère le temps comme le propre même de l'altérité et de l'altération. Le temps, c'est ce dont le sujet n'est justement pas le sujet. « « Il nous importait surtout de dire, dans cette étude, comment dans l'intrigue de l'humain se nouent le passé, le futur et le présent en temps, sans se déduire de la simple dégradation que l'unité de l'UN aurait pu – je ne sais comment – subir, se dispersant – en *mouvement* qui depuis – ou selon – Aristote ferait accéder au temps dans sa diachronie. [...] Mais nous avons cherché le temps comme déformalisation de la forme, la plus formelle qui soit, de l'unité du *je pense* » (« Diachronie et représentation », p. 183). Le temps, c'est la fissuration du sujet en tant qu'origine du sens. Que le temps soit diachrone signifie qu'il ne soit pas rassemblable par un sujet, mais aussi par conséquent qu'il n'y ait pas de sujet

rassemblé, de sujet qui ne soit fissuré à son tour par le temps se présentant comme en-dehors de soi. Nous retrouvons ici les analyses du premier Levinas qui dans *Le Temps et l'autre* et la section « Vers le temps » de *De l'existence à l'existant* montre le sujet solipsiste enchaîné à soi, incapable de dépasser le présent qui le rive à lui-même, qui lie le moi au soi. C'est que la structure formelle du *je pense*, du cogito, est si forte que rien ne saurait l'ébranler dans le présent de la présence. Mais justement, le temps défendu par Levinas est absolument irréductible à la présence et est au contraire irruption de l'altérité. Le futur au-delà de ma mort, dans cette optique, c'est ce qui arrive sans que je puisse l'appréhender, c'est l'imprévu de la vie qui m'oblige à réagir, c'est donc la présence d'Autrui à mes côtés.

Mais alors, si le temps est ce qui libère le sujet de soi-même, il le fait sur un mode bien particulier. En effet, la fissuration du *je pense* est loin d'être un drame pour Levinas, qui y voit au contraire la possibilité même de la vie éthique et la sortie de *l'il y a*. Le temps introduit donc le domaine de la liberté dans le monde du sujet, mais la liberté chez Levinas est pour le moins contraignante puisqu'elle a pour seul but de garantir la capacité à se porter garant d'Autrui, à rendre effective la responsabilité pour Autrui. « La responsabilité pour l'autre homme, répondant de la mort d'autrui, se voue à une altérité qui n'est plus du ressort de la représentation. Cette façon d'être voué - ou cette dévotion - est temps » (« Diachronie et représentation », p. 180). L'essentiel dans la pensée levinassienne n'est pas la représentation, le théorétique, mais la responsabilité, c'est-à-dire l'éthique. Voilà le sens de sa conception du temps : ce qui compte n'est pas d'assurer au sujet une maîtrise du sens à travers la structure formelle de la pensée mais plutôt de constituer

un sujet qui soit capable d'éthique, qui puisse avoir un véritable rapport avec Autrui et donc en être responsable. Ainsi, la liberté pour Levinas est corrélée à une assignation. Or, cela est loin d'être aussi paradoxal qu'il le semble, dès lors que nous analysons ce que doit être le sujet pour Levinas. Nous avons déjà rappelé que le sujet lévinassien ne doit pas garantir la maîtrise du sens, et nous rajouterons qu'il ne doit pas non plus garantir l'autonomie. « Le sujet ne se décrit donc pas à partir de l'intentionnalité de l'activité représentative, de l'objectivation, de la liberté de la volonté. Il se décrit à partir de la passivité du temps » (*Autrement qu'être*, p. 90). Le sujet n'est sujet qu'à condition de porter en lui une part de passivité, qu'à condition d'être ébranlé par la passivité, de ne pas être l'origine de ses actes. Et c'est justement ce qu'introduit le temps, à savoir une dépossession de soi affectant le sujet dans son être. Le fait même d'être un être temporel conduit à la passivité, puisque le temps véritable est dans le corpus de notre philosophe ce qui m'affecte au-delà de mes représentations. Par le temps, j'accueille en moi l'altérité, je reconnais mon dépouillement par rapport à ce qui ne m'est pas maîtrisable, je fais place à la transcendance. Mais cet accueil n'est bien évidemment pas de mon fait, étant donné que cela reviendrait à faire de ma dépossession de moi-même un acte volontaire, autonome. Au contraire, c'est de l'extérieur que me vient cette dépossession. Le sujet, c'est celui qui est soumis à l'existence d'Autrui. « La structure de la conscience ou de la temporalité – de la distance et de la vérité – tient à un geste élémentaire de l'être qui refuse la totalisation. Ce refus se produit comme relation avec le non-englobable, comme l'accueil de l'altérité, concrètement, comme présentation du visage. Le visage arrête la totalisation. L'accueil de l'altérité conditionne donc la

conscience et le temps » (*Totalité et infini*, p. 314). La conscience est seconde par rapport à l'accueil du visage d'Autrui puisqu'avant cet événement le sujet est plongé dans la nudité de l'être, dans *l'il y a* et existe sur un mode bien plus végétatif que véritablement humain. C'est la présence d'Autrui qui fait du sujet un sujet en tant que l'altérité ouvre sur les deux dimensions essentielles du Moi, à savoir la conscience et le temps. Ainsi, si le rapport du sujet à la temporalité se réalise sur un mode essentiellement passif, c'est parce que pour Levinas le sujet est par essence être affecté. Or, cette affection n'est effective qu'à condition de penser un mode particulier d'affection, à savoir celui de la trace. En effet, la trace, de par sa puissance inassimilable, voue le sujet à la passivité. Le temps est donc dérangement de mon monde, qui été stable dans sa fixité et sa non-événementialité. Tout le problème de la trace est donc de pouvoir affecter, déranger cet ordre sans s'y inscrire. Pour ce faire, elle doit de fait se faire mélange de présence et d'absence, de force et de faiblesse.

Force et faiblesse de la trace

La trace ne se manifeste jamais, elle est toujours déjà absente, toujours déjà passée. C'est là toute son ambiguïté et tout son intérêt philosophiques. Le visage d'Autrui est évanescent, nous ne pouvons le fixer, bien que la présence physique d'Autrui ne disparaisse pas. Ce phénomène constitue la part tragique de la pensée de Levinas, pour qui l'appel d'Autrui peut ne pas être

entendu. Ce paradoxe, pour ne pas dire ce point obscur, est bien souligné par Jean-Luc Marion qui remarque que « l'appel ne devient en fait non seulement effectif, mais même seulement audible, qu'à celui qui le veut bien : il dépend donc de la puissance et du pouvoir de la réponse, à laquelle il se découvre essentiellement relatif, sinon aliéné »²⁹. La responsabilité-pour-autrui à laquelle je ne suis censé pouvoir échapper, je peux malgré tout lui faire la sourde oreille. Or, ce point de tension n'est pas ignoré par Levinas, et ce dernier le revendique. L'appel de la trace est aussi fort que faible. « C'est à nous, ou plus exactement, c'est à *moi* de retenir ou de repousser ce Dieu sans audace, exilé car allié au vaincu, pourchassé et, dès lors, ab-solu, désarticulant ainsi le moment même où il s'offre et se proclame, ir-représentable. Cette façon pour l'Autre de quérir la reconnaissance tout en dédaignant le recours au clin d'œil d'entente ou de complicité, cette façon de se manifester sans se manifester, nous l'appelons ... Énigme »³⁰. Dans la relation intersubjective, c'est bel et bien le sujet qui garde l'initiative. S'il est dérangé par l'appel d'Autrui, lui seul décide ou non de lui donner suite. Peut-être est-ce d'ailleurs avec ce choix que s'ouvre la liberté chez Levinas. Toutefois, nous ne pouvons pas nous contenter de remarquer que notre philosophe lui-même revendique cette ambivalence de la trace qui à la fois nous désarçonne et se fait tributaire de notre réponse. Comment la trace peut-elle agir sur le sujet s'il n'est pas provoqué, convoqué par celle-ci, étant donné que le sujet lévinassien est par essence sourd à l'altérité ?

²⁹ Marion Jean-Luc, « L'impouvoir », *Revue de métaphysique et de morale*, 2008/4 n° 60, p. 439-445

³⁰ « Enigme et Phénomène », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 291

De fait, la question est de savoir si la trace a réellement une efficace pour Levinas, qui semble osciller entre un optimisme moral et un pessimisme anthropologique. Parfois il défend la toute-puissance de l'altérité qui assigne le sujet à la responsabilité. Parfois il défend le caractère éphémère et presque insignifiant de l'appel d'Autrui. Dans *Autrement qu'être*, Levinas chante sur le mode majeur la force d'Autrui : « L'indéclinabilité du Moi est l'irrémissibilité de l'accusation à l'égard de laquelle il n'est plus possible de prendre distance – à laquelle il n'est pas permis de se dérober. Cette impossibilité de prendre distance et de se dérober au Bien est une fermeté plus ferme et plus profonde que celle de la volonté qui est encore tergiversation » (p. 178). Ici, le Moi est indéniablement soumis à Autrui, sans recours face à l'appel de celui-ci. La volonté est impuissante face à la responsabilité. Mieux encore, la responsabilité insuffle l'esprit de sérieux au Moi qui auparavant n'est que « tergiversation ». Avec la responsabilité, le Moi, d'enfant devient adulte. Il perd son innocence (qui est récupérée par Autrui), pour se constituer responsable.

Mais dans « Enigme et Phénomène », Levinas ne dit-il pas que « Le dérangement dérange l'ordre sans le troubler sérieusement. Il y entre d'une façon si subtile qu'il s'en est déjà retiré, à moins que nous ne le retenions » (p. 290) ? Le dérangement de la trace en est-il vraiment un ? Un dérangement qui ne laisse pas de trace n'est appelé dérangement que par abus de langage. Notre philosophe fait donc appel ici à la bonne volonté du sujet à qui l'on demande, du bout des lèvres, de bien vouloir attester la présence de la trace, de l'altérité. C'est là une fondation bien peu solide pour un philosophe cherchant à faire de l'éthique la philosophie première.

L'éthique, apparaissant dans la responsabilité-pour-autrui imposée par la trace, pourrait donc donner lieu à un non-lieu.

Telle est donc l'ambiguïté de la trace, à la fois toute-puissante et démunie. « Le visage est le lieu de la parole de Dieu [...] Il est toute faiblesse et toute autorité »³¹. Mais la contradiction n'est qu'apparente, voire même rhétorique. Plutôt que d'y voir une faiblesse de la pensée levinassienne, nous estimons qu'il faut prendre au sérieux l'oxymore qu'est le visage d'Autrui en tant que cet oxymore témoigne du travail conceptuel que Levinas fait subir à la transcendance. En tant qu'ordre autre, qu'autre que l'ordre, la transcendance domine le sujet de par sa position d'Illéité. Le transcendant, c'est ce qui ne peut être ici et qui donc est anobli, selon l'ambivalence du *Ille* latin désignant à la fois le lointain et le noble. « « L'illéité est l'origine de l'altérité de l'être à laquelle l'*en soi* de l'objectivité participe en la trahissant » (*Humanisme de l'autre homme*, p. 69). Le transcendant, parce qu'il est lointain, est fort. Mais puisqu'il ne saurait s'inscrire dans le plan de l'immanence, il ne peut qu'être absent, incapable de se manifester. De là provient sa faiblesse. Si la voix d'Autrui peine à se faire entendre, c'est parce qu'elle n'est pas, elle est autre que l'être. Ainsi, dans le domaine de l'être que le Moi domine, l'autre que l'être ne peut exister. Il est *trahi* par le sujet. D'où le jeu complexe de l'altérité qui pour ne pas s'aliéner ne peut que laisser au Moi le soin de la reconnaître telle quelle. Cependant, cette reconnaissance doit nécessairement être une abdication du sujet. La reconnaissance de l'autre passe par la reconnaissance du fait que je ne suis rien sans lui. La faiblesse même de la trace est sa force, étant donné que sa faiblesse provient

³¹ *Altérité et transcendance*, p. 114

de son refus de se laisser accaparer par l'immanence. La transcendance chez Levinas est une instance qui par sa faiblesse est forte. Cette tension fait partie du mystère de la trace pour Levinas, lui qui clame que le visage luit dans la trace, de sa luisance ambiguë. S'il est si important pour notre philosophe de concilier autorité et faiblesse, c'est parce que le visage rompt l'économie générale de l'être dans laquelle la totalisation fonde l'autorité sur la violence. En effet, le propre de l'être – par opposition à l'autrement qu'être – est de s'emparer de tout ce avec quoi il entre en rapport. Il maintient tout sur le même plan. Ce faisant, il violente l'altérité en la lui aliénant. Or, c'est précisément cette manière d'agir que Levinas tente d'éviter dans sa conceptualisation de l'altérité, ce qui rend sensible son besoin d'allier autorité et faiblesse. L'autorité de la trace, du visage, de l'Autre, n'est pas violente par essence, puisqu'elle laisse chaque être à sa place, en bonne économie. La trace s'impose tout en s'étant toujours déjà retirée. Ainsi, elle s'extirpe du domaine de la violence qui est caractérisé par une action sur des corps, contrairement à l'autorité qui s'attache aux volontés. Nous pouvons rappeler ici *Liberté et commandement* de notre auteur, qui s'il ne parle pas de trace, permet de comprendre le souci lévinassien. Dans cette œuvre, Levinas établit que la violence va jusqu'à annihiler son objet, dissout son être pour en faire un étant inanimé, tandis que le pouvoir nécessite le maintien de l'altérité pour s'exercer. Ainsi, pour reprendre la terminologie de *Totalité et infini*, la violence instaure la guerre, qui consiste à supprimer toute différence, à vouloir tout s'accaparer, puisque la violence ne laisse rien être dans son altérité. Voilà pourquoi il est nécessaire pour la trace et la transcendance de ne pas lier leur autorité à la violence. Elle ne serait alors en

rien différente de l'action de l'immanence, ce qui serait pour le moins problématique dans la pensée de notre auteur.

Par conséquent, s'il est clair après analyse que la trace a une véritable efficace dans le corpus lévinassien, il faut tout de même souligner la finesse de son exposé et surtout bien en comprendre le sens derrière la lettre. Indéniablement, Levinas décrit souvent le mode opératoire de la trace comme une forme de toute-puissance qui ne laisse aucune échappatoire au sujet. La trace dérange, assigne, fissure, et en ce sens peut apparaître comme violente. Et pourtant, nous pensons que cette insistance sur la vigueur de l'action de la transcendance est en réalité une emphase de la part de Levinas qui cherche à rendre sensible la manière dont effectivement la trace agit sur le sujet, mais sur le sujet qui veut bien l'entendre. En effet, il semble bien que la transcendance ne puisse être entendue de tous d'après notre philosophe. « La trace laissée par l'Infini n'est pas le résidu d'une présence ; sa luisance même est ambiguë. Sinon, sa positivité ne préserverait pas plus l'infinité de l'infini que ne la préserve la négativité » (*Autrement qu'être*, p. 27). La trace est « ambiguë », ce qui revient à dire qu'elle ne s'impose pas de manière univoque étant donné que, même à supposer qu'elle soit manifestée à tous, sa luisance peut ne pas être perçue puisqu'elle est au-delà de la présence et de l'absence. En tant que la trace est ce à quoi nous ne sommes jamais confrontés, il est fort possible que nous ne sachions la reconnaître lorsque nous y sommes confrontés. C'est cette ambiguïté de la trace qui nous fait dire que la thématization de la toute-puissance n'est pas la vérité première de la transcendance. Au contraire, celle-ci ne saurait être à moins d'être cachée, et

n'a d'efficace que pour ceux qui veulent ou peuvent reconnaître son caractère occulte.

D'ailleurs, il est intéressant de noter que jamais l'éthique engagée par le concept de trace ne se présente chez Levinas sous l'aspect de l'épreuve, de l'effort à fournir. Ou bien la trace s'impose d'elle-même dans l'assignation du sujet à la responsabilité pour Autrui, ou bien le sujet cherche de lui-même à faire une place à l'altérité du fait de sa mauvaise conscience. Par contre, il semble qu'une fois la gloire de la transcendance reconnue, il n'y ait que deux voies possibles, et ce sans retour. Ou bien le sujet accède définitivement à l'éthique et débouche sur la fécondité thématifiée dans la section « Au-delà du visage » de *Totalité et infini*, ou bien le sujet réaffirme son emprise sur l'altérité et trahit la transcendance. Il n'y a pas de réelle évolution, de réelle expérience de l'éthique chez notre philosophe de l'éthique. A tout le moins si l'on considère que l'éthique ne peut se passer d'épreuves, c'est-à-dire d'expériences nécessitant une prise de position éthique. Levinas insiste plutôt sur le fait que l'éthique débouche sur la justice avec l'apparition du tiers. Ainsi, la trace ne s'impose pas comme un commandement éthique à agir envers Autrui, mais plutôt une expérience définissant le type d'homme que nous sommes. Voilà pourquoi nous soutenons que la trace, si lorsqu'elle est véritablement opératoire détient une autorité indéniable, n'est pas pour autant opératoire vis-à-vis de tout un chacun. Le dérangement du monde, aussi important soit-il, peut n'être pas effectif, à supposer que l'appel soit trop faible, ou que le sujet trahisse le dérangement accueillant la transcendance en refusant de laisser la main à l'altérité. Mais ce qui est certain, c'est que la pensée de Levinas nous confronte à une nouvelle

cosmologie, faite d'éléments hétérogènes qui s'allient dans un mélange subtil de proximité et de séparation.

La cosmologie de Levinas

La thématization de la présence paradoxale d'Autrui par Levinas le conduit à définir une cosmologie à nouveaux frais. Le caractère inassimilable, non thématizable, du visage d'Autrui implique une séparation ontologique entre le monde du Moi (le cosmos en tant que tel), et le domaine d'Autrui. Plus précisément, la trace de l'Autre luisant dans le visage d'Autrui signifie un au-delà du monde, un "au-delà de l'être" dit Levinas. Cette exigence présente comme allant de soi. Après tout, la séparation entre transcendance et immanence, Autre et Même, suppose par essence la coexistence de deux ordres hétérogènes. Mais elle a au contraire de lourdes conséquences métaphysiques. En effet, ces deux ordres hétérogènes ne sont pas absolument séparés, et c'est précisément le concept de trace qui opère la jonction entre les deux. Toutefois, grâce au mode opératoire particulier de la trace, Levinas peut continuer à affirmer la séparation absolue des deux ordres. "Le Même et l'Autre à la fois se tiennent en rapport et s'absolvent de ce rapport, demeurant absolument séparés. L'idée de l'Infini demande cette séparation" (*Totalité et infini*, p. 104). C'est que poser la non-séparation absolue du Même et de l'Autre revient à convenir d'une possibilité pour un des ordres à empiéter sur l'autre, et donc de la faculté du sujet à assimiler

l'autre. C'est tout l'intérêt de la trace que de mettre en rapport sans créer d'espace commun. Mais alors, la pensée de Levinas va de toute évidence à l'encontre d'un des dogmes essentiels de la pensée et science modernes, à savoir l'homogénéité de l'espace. "La dimension de hauteur d'où le Métaphysique vient au Métaphysicien, indique comme une non-homogénéité de l'espace, telle qu'une radicale multiplicité, distincte de la multiplicité numérique, peut s'y produire" (*Totalité et infini*, p.243). L'altérité indépassable de l'Autre exige une nouvelle définition de l'espace et du monde. Comme l'indique Levinas, la véritable caractéristique de sa cosmologie n'est pas un dualisme opposant l'ordre de la transcendance à l'ordre de l'immanence. La reprise de la quête platonicienne de l'au-delà de l'être ne reprend pas sa solution. Au contraire, la solution de Levinas consiste en une "non-homogénéité" de l'espace. La transcendance n'est donc pas un nouvel ordre, qui viendrait se surajouter au monde de l'immanence. Ce choix théorique n'est chez Levinas aucunement le fruit de hasard. Si la transcendance se présentait comme ordre transcendant, notre philosophe prêterait le flanc à l'argument du troisième homme qui ferait de la transcendance une autre immanence : la dualité des ordres serait recouverte par le concept univoque d'ordre. Ainsi, la solution paradoxale de Levinas au problème de la souveraineté de l'Autre consiste à creuser l'espace, le monde, pour que la signifiante de la trace ne puisse pas être récupérée par l'immanence. La cosmologie lévinassienne est donc pour le moins surprenante et subtile. De fait, la séparation entre immanence et transcendance refusant à la transcendance un ordre en propre, l'Autre se retrouve *dans* l'ordre de l'immanence tout en restant séparé, du fait de la non

homogénéité du monde. « C'est la signification de ce *dans* que nos analyses ont essayées d'éclairer » (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 188) dit Levinas à propos de l'idée de l'Infini dans le fini. Mais par conséquent, ne serait-il pas possible de voir dans la trace un attribut de ce qui appartient au creux de l'espace ? Cette formulation un peu provocante se laisse comprendre dès lors que nous nous rappelons que le projet lévinassien, bien loin d'être un projet de physique, cherche à décrire l'autre de la phénoménologie en thématissant ce que ne se laisse pas penser sur le mode de l'apparaître, dans le champ de l'immanence, et donc hors de l'espace. En effet, le rapport entre transcendance immanence lie séparation et proximité. La transcendance, si elle me vient bien d'ailleurs, d'au-delà mon monde, ne m'est pas moins proche de par la proximité du visage d'Autrui par lequel elle passe. La survenue de la transcendance est dynamique, mouvante, instable. Elle n'est jamais présente - puisqu'une transcendance présente à l'immanence ne serait plus transcendance mais immanence – mais elle passe, elle *se* passe. Elle se passe selon toute l'ambiguïté de l'expression. D'une part, elle parcourt l'immanence sans jamais s'y laisser engluier. De l'autre, elle n'a pas besoin de s'inscrire dans l'immanence, elle s'en passe. « Tous les attributs négatifs qui énoncent l'au-delà de l'essence se font positivité dans la responsabilité – réponse répondant à une provocation non thématizable et ainsi non-vocation, traumatisme – répondant, avant tout entendement, d'une dette contractée avant toute liberté, avant toute conscience, avant tout présent ; mais répondant, comme si l'invisible, *qui se passe de présent, laissait une trace par le fait même de se passer de présent* » (*Autrement qu'être*, p. 26, nous soulignons). Se passer de présent, c'est la manière qu'a l'invisible, le

transcendant, de ne pas se faire oublier du présent en motivant la responsabilité qui n'est jamais responsabilité de ce dont je suis l'origine. Ainsi, la transcendance passe le présent, dérange l'ordre en se s'y inscrivant pas. C'est toujours de l'au-delà que survient l'altérité, qui par conséquent brise le cadre de l'immanence. Mais alors, il faut maintenant s'interroger sur le statut d'Autrui, qui semble être le pilier de l'éthique levinassienne. Pourtant, comme nous venons de le voir, le dérangement de la trace n'a pas tant pour but et effet d'assurer l'individualité d'Autrui que la transcendance de l'altérité.

III. La négation d'Autrui

L'altérité chez Levinas a plusieurs figures, qu'il est parfois difficile, et après tout peut-être vain, de vouloir distinguer. Mais nous ne pouvons faire l'économie de l'analyse des différentes figures que notre philosophe met en jeu pour conceptualiser l'altérité. Ces figures sont au nombre de quatre : Autrui, Autre, Infini, Dieu. Elles ont toutes une fonction similaire dans la logique levinassienne, en tant qu'elles ont toutes pour but de fissurer l'immanence du sujet, de faire entendre l'au-delà de l'être qui interpelle l'être tout en s'absolvant de tout rapport avec lui. C'est-à-dire que ces quatre figures ont un rapport essentiel avec le concept de trace. Notons cependant dès à présent que le concept de trace est attribué à toutes ces figures, excepté celle d'Autrui. « La trace d'Autrui » est un syntagme que Levinas n'utilise jamais, bien qu'Autrui soit constamment présent lorsqu'il manipule le concept de trace. A ce syntagme, Levinas privilégie celui de « visage d'Autrui » qui, s'il ne fait pas allusion à la trace, le met néanmoins nécessairement en jeu. Sur ces précisions lexicales, un passage d'*Altérité et transcendance* est particulièrement intéressant, où Levinas semble catégoriser trois différents concepts de son œuvre : « L'idée importante quand j'évoque le visage d'autrui, la trace de l'Infini, ou la parole de Dieu, est celle d'une signification de sens qui, originellement, n'est pas être d'un étant, n'est pas représentation » (p. 171). Le visage d'Autrui, la trace de l'Infini, la parole de Dieu. Voilà trois concepts que notre auteur place sur un pied d'égalité, qu'il considère en tout cas comme ayant la même signification, à savoir un dépassement de la représentation, d'un sens éthique et non pas

théorétique. Concepts donc analogues, mais différents. Ce que nous cherchons à comprendre, c'est le sens de cette différence dans la conceptualisation levinassienne. L'approche de l'altérité³² ne devient-elle pas redondante à multiplier les concepts la thématissant ? Peut-on vraiment dire que chez Levinas il n'y a qu'une altérité ? Quelles sont les relations qui régissent les rapports entre ces figures ? Ne sont-elles que des expressions différentes d'un même souci, à savoir l'altérité, ou bien sont-elles elles-mêmes liées, si ce n'est hiérarchisées ? Et si elles sont hiérarchisées, que devient la figure d'Autrui, point central de l'éthique levinassienne ?

Le visage et l'altérité

Ce sont là les questions que nous nous poserons dans cet avant-dernier temps de notre analyse, tout en gardant à l'esprit que la plus critique des ces questions est la dernière. En effet, nous pensons que Levinas soumet Autrui à un traitement pour le moins paradoxal au cours de son œuvre. Celui qui n'est jamais mon *alter ego* est celui pour lequel je suis *ego*. Le sujet est par essence responsable-pour-autrui, Autrui est celui qui m'oblige, qui doit être le véritable souci de mes actes. Il y a une dissymétrie fondamentale dans les rapports intersubjectifs chez Levinas, puisqu'Autrui m'est toujours transcendant, du fait même de sa faiblesse. Ainsi, Autrui est le point essentiel du corpus lévinassien, celui sans lequel la philosophie de notre auteur

³² De l'Autre, qui semble avoir un statut à part, en tant qu'il commanderait les trois autres figures.

n'aurait pas de sens. Et pourtant, dans la thématization de la trace, concept censé assuré la transcendance et la noblesse d'Autrui dans l'architecture de son œuvre, Levinas semble délaisser Autrui au profit de l'altérité, nier l'individu au profit du concept. Or, c'est là quelque chose de difficilement compréhensible puisque cela revient à subsumer Autrui sous le concept de l'Autre, et donc à agir à l'image du sujet qui s'accapare tout, qui ne laisse rien être sans le trahir. L'éthique levinassienne semble ne pas s'appliquer à l'individu Autrui, mais à son au-delà : l'Autre, l'Infini, Dieu. Le visage d'Autrui, qui est la seule expérience de l'altérité que le sujet puisse faire - et encore n'est-ce pas sûr que l'on puisse dire de cette rencontre qu'elle est une expérience puisque le visage s'affranchit toujours de tout rapport au sujet - n'a de valeur qu'en tant qu'il fait passer autre chose que lui. C'est que, comme l'a déjà souligné Jean-Luc Marion, « le visage tait et masque l'individualité, même si, voire *parce qu'il révèle l'infini de sa transcendance anonyme* » (*Figures de phénoménologie*, p. 85). Le visage chez Levinas n'a pas de nom. Il ne s'agit pas dans la responsabilité-pour-autrui de se porter garant de tel ou tel individu, mais de respecter son altérité, c'est-à-dire de respecter l'altérité en tant que telle, en tant qu'elle se fait jour en lui, mais presque sans le mettre en jeu comme individu. Ce que nous nous demandons, c'est si Autrui n'est pas le faire-valoir de l'altérité, s'il n'est pas le point de communication entre ces deux ordres séparés que sont l'immanence et la transcendance³³. En effet, chez Levinas Autrui n'appartient pas au monde, il tire sa signification d'ailleurs. Mais ce n'est pas pour autant que notre auteur

³³ Le Même et l'Autre à la fois se tiennent en rapport et *s'absolvent* de ce rapport, demeurant absolument séparés » (*Totalité et infini*, p. 104).

irréalise Autrui, fasse de lui un néant au sein de l'être. Au contraire, cette non-appartenance d'Autrui au monde est parfaitement compréhensible dès lors que l'on considère que chez Levinas Autrui n'a pas de valeur en soi. C'est-à-dire que Levinas admet bien que l'autre terme de la relation intersubjective – celui que l'on appelle « Autrui » - s'inscrit dans le monde. Pour thématiser la relation que j'entretiens avec l'autre homme, le philosophe parle de « proximité », proximité qui a un lien direct avec la sensibilité³⁴. Il y a donc bien un rapport phénoménal à Autrui dans l'œuvre levinassienne. Seulement, ce n'est pas cette phénoménalité qui fait d'Autrui Autrui. Ce n'est pas dans la phénoménalité qu'existe Autrui. Le corps d'Autrui n'est pas Autrui, et d'ailleurs lorsque Levinas parle du visage d'Autrui, il n'entend bien évidemment pas les traits physiques qui le forment, mais une forme de transcendance. En effet, si le visage d'Autrui a l'importance qu'on lui connaît chez Levinas, c'est parce qu'il appartient à un autre ordre. « C'est dans la trace de l'Autre que luit le visage » (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 281). Le visage d'Autrui n'est pas visible par lui-même, puisqu'il tire sa *luisance* de l'instance de l'Autre, ce qui implique que le visage de Levinas n'est pas un phénomène. Il n'est d'ailleurs même pas une entité indépendante mais est au contraire commandée par la « trace de l'Autre ». Le visage s'efface face à la trace. Le visage n'a de sens que parce qu'en lui passe la trace. Ce n'est absolument pas l'individualité d'Autrui qui m'assigne à la responsabilité, qui m'interpelle dans la survenue du visage, mais l'autre pan de l'existence, ce qui ne fait pas monde, à savoir la transcendance. Au point

³⁴ « En partant de la sensibilité interprétée non pas comme savoir mais comme proximité », (*Autrement qu'être*, p. 157)

que l'on peut considérer avec Emmanuel Falque que « le visage est « sans visage » chez Emmanuel Levinas non pas au sens où il n'a pas à être envisagé, bien au contraire, mais par là que la « trace » ne saurait le consacrer comme lieu de visibilité » (*Le Combat amoureux*, p. 125). Le visage n'est pas visible et serait même dépendant de l'efficace de la trace. C'est à ce concept que revient le rôle principal dans la dynamique de l'altérité, étant donné que le visage en est dépendant, est motivé par lui. C'est bien ce que signifiait Levinas dans la citation précédente : le visage luit *dans* la trace. Il y a là un souci de hiérarchisation indéniable de la part de notre philosophe.

Mais qu'est-ce que cela implique pour l'éthique qu'il défend ? Celle-ci ne serait en réalité pas celle que l'on croit, ou du moins serait plus complexe qu'une simple défense d'Autrui. En effet, nous venons de voir ce n'est pas de lui-même qu'Autrui tire son importance et que l'individu est commandé par le concept étant donné qu'Autrui ne vaut que par l'Autre. Certes, l'on pourrait dire que cela est bien normal et que l'Autre n'est finalement qu'une autre manière de dire Autrui, manière ayant pour but de bien faire comprendre ce que c'est que cet Autrui dont nous parlons souvent mais ne savons finalement que peu de choses. Mais cela est insatisfaisant parce que le sens profond de la pensée levinassienne ne se retrouve pas dans cette thèse. Si l'on peut dire que l'Autre est une autre manière de dire Autrui, cela ne peut être que parce qu'Autrui parle pour l'Autre. Autrui est ce qui révèle la transcendance, ce n'est pas ce qui impose le respect de sa personne. De fait, si le rapport du sujet à l'altérité passe bel et bien par la responsabilité-pour-autrui, l'humilité et le respect, c'est parce qu'Autrui interpelle le sujet en lui révélant qu'il n'est pas origine, qu'il n'est pas souverain, qu'il existe quelque

chose qui ne relève pas de l'existence et qu'il ne peut donc pas contrôler, à savoir la transcendance, l'Infini. Et c'est bien cet ordre autre que l'ordre qui est digne de respect, que le sujet glorifie. L'éthique de Levinas n'est donc pas originellement respect d'Autrui mais ouverture à la transcendance. Ce que se doit de faire le sujet éthique, c'est de ne jamais oublier qu'il n'est pas une instance totalisante, qu'au-delà de la totalité de ses représentations l'Infini se maintient, hors de portée. Cependant, cela ne signifie pas que la position de notre philosophe oblitère totalement le visage, ne fait de lui qu'un faire-valoir. Au contraire, le respect de la transcendance ne s'exprime chez lui que dans le rapport que le sujet a avec Autrui. C'est par Autrui que passe le respect de l'Autre ou de l'Infini. L'éthique levinassienne ne peut pas se passer du détour par Autrui.

La survenue de Dieu

Ce détour par Autrui est particulièrement clair dans l'exposition du rôle de Dieu dans l'éthique par Levinas. De fait, la gloire de Dieu ne se produit que par l'intervention d'Autrui dans le processus décrit par notre auteur. C'est que l'étude de Dieu pose un certain nombre de problèmes, étant donné le statut particulier de ce concept. Dieu, en tant qu'altérité suprême, ne m'est jamais présent. Le seul rapport que je puisse avoir à lui s'opère à travers la trace de l'Infini dans le visage d'Autrui. La transcendance telle qu'elle se joue en Dieu pour Levinas ne peut absolument pas m'être présente. Autrui, malgré tout, m'est accessible sur un certain mode, à savoir celui du visage, mais la

trace de Dieu, de l'infini, ne me rend pas accessible à Dieu. Celui-ci est véritablement absolu, absolument inatteignable. Et pourtant, le sujet levinassien a bel et bien une idée de Dieu et une certaine attitude à son égard. Ce qui rend cela possible, c'est le fait que la relation à Dieu trouve son origine dans l'idée de l'infini. En effet, Levinas opère explicitement une analogie entre idée de l'infini et relation à Dieu. « Nous pensons que l'Idée de l'Infini en moi – ou ma relation à Dieu – me vient dans la concrétude de ma relation à l'autre homme » (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 11). C'est par la théorie, la connaissance, que nous approchons de Dieu. Levinas reprend ici la III^{ème} méditation de Descartes, dont nous avons déjà parlé auparavant. Mais cela n'est-il pas paradoxal pour un philosophe cherchant à tout prix à montrer que la connaissance ne permet pas d'accéder à la connaissance ? Que par essence le savoir est le domaine de l'immanence³⁵ ? C'est là ce que reproche David Banon à Levinas : « Comment, dès lors, parler le langage de la transcendance, utiliser le *mot* Dieu ou l'*idée* de Dieu sans qu'ils s'articulent à celui de la nostalgie de la connaissance et sans quitter le terrain de la rationalité ? »³⁶. Ma relation à Dieu serait par essence théorétique et non pas éthique, comme l'on pourrait l'attendre de la pensée levinassienne. Mais justement, ce n'est pas le cas, et c'est pour cela qu'intervient le détour par Autrui. « L'idée de l'Infini en moi » ne me vient pas comme chez Descartes de l'analyse de ma pensée, elle n'est pas présente originairement en moi, mais est *mise en moi* par Autrui, « l'autre homme ». Levinas sort des sentiers battus

³⁵ « L'activité de la pensée a raison de toute altérité, et c'est en cela, en fin de compte, que réside sa rationalité même » (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 214).

³⁶ David Banon « La tentation de la théologie ? », *Pardès* 1/ 2007 (N° 42), p. 31-44

par Descartes, selon qui l'idée de l'Infini est mise en moi par Dieu lui-même, comme la marque de l'artisan sur sa production. Cela n'est en effet pas concevable pour Levinas qui ne peut se résoudre à envisager que le sujet puisse avoir un contact avec Dieu. La proximité lie, tout en déliant, le sujet à Autrui, mais la proximité ne saurait faire de même avec Dieu étant donné qu'elle passe par le corps, par la sensibilité.

Même dans ma relation à Dieu, je n'ai pas accès à lui. C'est une relation qui à proprement parler n'en est pas une. La relation que j'entretiens avec Dieu ne peut que passer par Autrui, qui alors fait office d'écran entre ces deux instances absolument hétérogènes que sont le sujet et Dieu. « Pour que le *désintéressement* soit possible dans le Désir de l'Infini, pour que le Désir au-delà de l'être, ou la transcendance, ne soit pas une absorption dans l'immanence qui ainsi ferait son retour, il faut que le Désirable ou Dieu reste séparé dans le Désir ; comme désirable – proche mais différent – Saint. Cela ne se peut que si le Désirable m'ordonne à ce qui est le non-désirable, à l'indésirable par excellence, à autrui » (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 113). Pour aller à Dieu, il faut passer par l'homme. Il n'est pas possible d'approcher la transcendance sans l'absorber, puisque pour qu'il y ait proximité, il faudrait que l'on puisse intégrer la transcendance et l'immanence sur un même plan. Cependant, cette nécessité de séparation ne conduit pas Levinas à refuser toute relation à la transcendance, il se refuse à la théologie négative. Si l'on ne peut agir directement envers Dieu, l'on peut néanmoins agir pour Dieu, et ce en agissant pour Autrui. La responsabilité-pour-autrui est la forme de dévotion que thématise Levinas. Mais ce n'est pas parce qu'Autrui est une forme affaiblie de l'altérité, un Dieu de substitution. Au contraire, si la

dévotion passe par Autrui, c'est parce qu'Autrui est par essence celui auquel je ne devrais pas me dévouer, il est « l'indésirable par excellence ». Nous voyons alors que l'apparition de Dieu dans la conceptualité levinassienne vient préciser, si ce n'est infléchir, le statut d'Autrui. En effet, auparavant, Autrui était celui qui m'assignait à la responsabilité en raison de sa subtile composition de force et de faiblesse. Désormais, Autrui n'est que faiblesse, dérangement que l'on voudrait ignorer. Toutefois, Levinas opère ici un renversement, puisque cette absence de désir que j'éprouve à l'égard d'Autrui fait de lui la figure prochaine de la transcendance. Certes, Autrui n'est pas l'altérité en tant que telle, mais il participe à son jeu. « Le Dieu qui a passé n'est pas le modèle dont le visage serait l'image. Etre à l'image de Dieu, ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace. [...] Aller vers lui, ce n'est pas suivre cette trace qui n'est pas un signe. C'est aller vers les Autres qui se tiennent dans la trace de l'illéité » (*Humanisme de l'autre homme*, p. 69). Si Autrui guide vers Dieu, ce n'est pas parce qu'il en participe au sens platonicien. Autrui ne possède pas les attributs divins, même sur un mode mineur. Par contre, il se *trouve dans la trace de Dieu*. Ainsi, plutôt qu'un reflet de la transcendance, le visage en serait son relais. Il est donc clair que l'apparition conceptuelle de Dieu mineure assez fortement la place d'Autrui dans la pensée de notre philosophe. Celui-ci ne vaut qu'en tant qu'il relaie l'Infini, la transcendance. Il ne récupère pas même un peu de celle-ci. Autrui est l'autre de l'Autre. Or, cela est assez étrange de la part du philosophe de l'éthique qu'est Levinas. Au point que l'on comprend mal Jean-Luc Marion constatant que Dieu dans la pensée moderne n'est qu'un faire-valoir. « En sorte que le nom de Dieu n'intervienne quasiment plus que pour cautionner

d'infini un autre concept, seul opératoire dans le fonctionnement réel du discours : qu'il s'agisse de la liberté, de l'esprit, de l'âme, du désir, et même de l'Autre, toujours Dieu joue au prête-nom, sans que jamais il ne s'agisse de songer à le penser comme tel » (*Dieu sans l'être*, p. 85). Certes, ce passage ne pointe pas explicitement Levinas du doigt, mais la mention de l'Autre ne laisse pas place au doute. Au contraire, nous pensons que c'est plutôt Autrui qui « joue au prête-nom ». Cela est clair dans *Altérité et transcendance*, où Levinas proclame que « le visage est le lieu de la parole de Dieu » (p. 114). A travers Autrui, c'est Dieu qui s'exprime. L'on ne pourrait pas mieux exprimer l'insignifiance d'Autrui dans la problématique de la transcendance.

Il y a donc une inflexion majeure dans la pensée de Levinas qui se fait jour au fil du temps. En effet, l'apparition de Dieu dans sa réflexion est relativement tardive, étant donné qu'il ne s'intéresse pas à la question de Dieu avant *Humanisme de l'autre homme* (1973) et bien sûr *De Dieu qui vient à l'idée* en 1982. Certes, quelques occurrences apparaissent dès *Totalité et infini* (1961), mais Dieu n'occupe alors pas encore la place qui sera ensuite la sienne. Dans la première grande œuvre de Levinas, son souci premier est bien évidemment Autrui et la thématization d'un rapport à lui qui lui permettrait de ne pas être happé, trahi par le sujet. D'ailleurs, l'on voit bien que le concept de Dieu y est encore en gestation, du fait du rapport que Levinas lui fait entretenir à Autrui. « Ce qui embarrasse la théologie traditionnelle qui traite de la création en termes d'ontologie - Dieu sortant de son éternité pour créer - s'impose comme une première vérité à une philosophie qui part de la transcendance : rien ne saurait mieux distinguer totalité et séparation que l'écart entre l'éternité et le temps. Mais dès lors, autrui, par sa signification,

antérieure à mon initiative, ressemble à Dieu » (p. 326). De Dieu à Autrui, il y a ressemblance, en tant que tous deux font irruption dans le monde sans s'y intégrer, dérangeant l'ordre de l'immanence. Ce sont tous deux des figures de l'immaitrisable. Or, la relation entre les deux concepts se modifie au fil des œuvres. De parallèles et analogues, ils deviennent coordonnés dans une dynamique unique. « La trace n'est pas un mot de plus : elle est la proximité de Dieu dans le visage de mon prochain » (*Humanisme de l'autre homme*, p. 68). Nous retrouvons là ce que nous disions précédemment sur la position d'Autrui comme relais de Dieu. Ainsi, bien que l'éthique demeure le souci principal de notre auteur, le référent de celle-ci change. D'une éthique de la responsabilité envers Autrui, nous passons à une éthique de la gloire de Dieu. Cette dernière ne balaie pas la précédente mais modifie son contenu. Autrui n'est plus le terme ultime de l'éthique, mais le relai de Dieu. Notons toutefois que dans cette nouvelle articulation, le sujet ne porte toujours pas son attention sur Dieu mais demeure bien concentré sur Autrui étant donné que c'est en agissant pour Autrui qu'il agit pour Dieu. C'est là que le concept de trace trouve son efficacité la plus développée puisque la trace de l'Infini, ou de Dieu, ne met pas en relation avec sa source, qui reste absolument transcendante à moi dans la relation que j'ai à elle, en détournant l'attention sur Autrui. En dernière instance, ce qui compte dans la problématique de la trace de la transcendance, c'est que le sujet la reconnaisse et qu'il se dévoue à elle. L'éthique levinassienne suppose une certaine attitude par rapport à l'altérité, et cette attitude se fait gloire de l'Infini.

Le sujet comme gloire de l'Infini

Le concept de trace mobilise le sujet, le constitue et lui dicte une certaine attitude. Dans le fait de se retrouver responsable pour Autrui, le sujet découvre l'impossibilité de se dérober. C'est à *moi* que la responsabilité incombe, et je ne peux absolument pas la déléguer. De là vient l'idée que le sujet obtient son individualité dans la responsabilité. « L'indéclinabilité du Moi est l'irrémissibilité de l'accusation à l'égard de laquelle il n'est plus possible de prendre distance – à laquelle il n'est pas permis de se dérober » (*Autrement qu'être*, p. 178). La présence d'Autrui, son visage, se fait accusation envers le sujet, accusation de ce qui n'a jamais été en son pouvoir mais le concerne, à savoir le passé et la souffrance d'Autrui. Or, cette accusation est irrévocable, n'est pas contestable par le sujet qui se trouve alors sans recours face à la responsabilité, dans la nécessité d'agir pour Autrui. Nous retrouvons là la passivité du sujet constitué par la trace dont nous avons parlé auparavant. Cependant, il nous semble que l'opérativité de la trace ait une conséquence seconde, à savoir qu'Autrui aussi devienne pure passivité. En effet, dans la dynamique de la trace mettant en relation Autrui et le sujet, tout en absolvant Autrui de toute saisie par le sujet, c'est bel et bien le sujet qui a à agir, à se porter responsable d'Autrui. Autrui, lui, n'agit pas, et même ne le peut pas étant donné que l'accusation du visage est antérieure à toute parole d'Autrui. Si le sujet n'est pas à l'origine de l'accusation qui vient déranger son monde, Autrui ne l'est pas plus.

« L'inspiration³⁷ rompt précisément avec l'intellectualisme du savoir : comme si l'ordre se formulait dans la voix de celui-là même qui obéit » (*Entre nous*, « De l'Un à l'Autre », p. 163). Le sujet n'est pas la source de l'accusation, puisque l'accusation provient du visage d'Autrui. Toutefois, étant donné que l'accusation n'est pas le résultat d'un quelconque projet d'Autrui, l'accusation se trouve être sans origine, même au-delà de l'origine. Cela n'est pas problématique lorsque l'on se situe dans la logique de la trace, qui assigne sans être assignée, s'absout du monde qu'elle vient déranger. Ainsi, il est impossible de faire d'Autrui l'accusateur. C'est plutôt le sujet qui prend sur soi l'accusation et y répond avant même qu'elle soit formulée. Le sujet est ébranlé par l'altérité en lui, sans qu'il lui soit possible de prendre possession de cette altérité dont il n'est évidemment pas l'origine.

Mais alors, ce qui se retrouve laissé pour compte dans l'analyse levinassienne, c'est finalement Autrui lui-même. En effet, Autrui n'a qu'à être pour accuser le sujet puisque la seule présence de son visage déranger l'ordre de l'immanence. Or, étant donné que le visage – qui luit dans la trace de l'Autre – déranger le monde depuis son au-delà, il ne peut s'inscrire en lui. C'est là l'exigence de séparation que thématise Levinas tout au long de son œuvre et notamment dans la section « Séparation et absolu » de *Totalité et infini*. De ce fait, Autrui n'apparaît jamais au sujet dans son altérité, bien que celle-ci l'assigne à la responsabilité. L'accusation par le visage n'est donc pas un acte, elle n'est à proprement parler rien, n'existe pas réellement mais se signifie. C'est dans la voix du sujet que se fait entendre la voix d'Autrui. Dans

³⁷ C'est-à-dire l'« assujettissement d'une obéissance précédant l'entendement et l'ordre ».

la réponse du sujet se fait entendre la question d'Autrui. Sa transcendance l'empêche d'exister, de se manifester, et finalement de parler pour lui-même. Autrui est donc toujours passif puisque la trace de l'Infini passe par lui sans qu'il en soit l'origine. De même, il n'agit pas dans sa relation avec le sujet, puisqu'il ne se manifeste jamais au sujet. Il est impossible pour le sujet de le comprendre, de l'inscrire sur son plan à lui. Autrui est sacré, absolu pour le sujet. « Le lien avec autrui qui ne se réduit pas à la représentation d'autrui, mais à son invocation, et où l'invocation n'est pas précédée d'une compréhension, nous l'appelons *religion*. L'essence du discours est prière. Ce qui distingue la pensée visant un objet d'un lien avec une personne, c'est que dans celui-ci s'articule un vocatif : ce qui est nommé est, en même temps, ce qui est appelé » (*Entre nous*, p. 19). La religion, c'est donc la manière d'être qu'adopte le sujet envers Autrui. L'acte essentiel de la relation intersubjective est la prière. Le sujet, assigné à la responsabilité, appelle de ses vœux Autrui, se tourne vers lui sans bien sûr jamais pouvoir l'atteindre. Telle est la conception levinassienne du langage, qui prend au sérieux l'aspect intersubjectif de la communication. « La fonction originelle de la parole ne consiste pas à désigner un objet pour communiquer avec autrui, dans un jeu qui ne tire pas à conséquence, mais à assumer pour quelqu'un une responsabilité auprès de quelqu'un. Parler, c'est engager les intérêts des hommes. La responsabilité serait l'essence du langage » (*Quatre lectures talmudiques*, p. 46). Le langage, c'est ce grâce à quoi le sujet peut être responsable d'Autrui, sans pour autant qu'il soit capable d'atteindre, de joindre, ce dernier. De fait, s'il pouvait l'atteindre, alors le sujet se représenterait Autrui, le comprendrait. Or, cela ne se peut sans le trahir.

Autrui est donc le centre paradoxal de l'attention du sujet. Paradoxal parce que d'une part le sujet ne se constitue pas en dehors de sa relation à Autrui, mais que de l'autre cette relation n'en est pas vraiment une, elle est appelée, souhaitée, mais jamais réalisée.

Ainsi, Autrui ne parle jamais pour lui-même, c'est dans la voix du sujet, dans sa liturgie³⁸, que le statut et la transcendance d'Autrui sont assurés. Par conséquent, Autrui est dépendant du sujet dans la logique levinassienne. Autant le sujet ne se constitue pas sans Autrui, autant Autrui n'existe pas sans la responsabilité que le sujet prend sur lui d'exercer. Mais il ne faut pas non plus oublier que les exigences de la pensée de notre philosophe empêchent formellement à Autrui de se manifester et d'exister par lui-même. En effet, cela est absolument incompatible avec sa transcendance, qui par définition ne peut pas s'exprimer dans l'immanence. Ou plutôt qui peut justement s'exprimer, mais sans pour autant s'y inscrire. De ce fait, la manière d'être d'Autrui s'exprimant dans le monde, c'est d'être appelé par le sujet qui lui fait signe, se dévoue à lui dans la liturgie, sans qu'Autrui se soit manifesté auparavant. « Ordre qui n'a pas été la *cause* de ma réponse, ni même une question qui l'aurait précédée dans un dialogue : ordre que je trouve dans ma réponse même, laquelle, comme signe fait au prochain, comme « me voici », m'a fait sortir de l'invisibilité, de l'ombre où la responsabilité aurait pu être éludée » (*Autrement qu'être*, p. 234-235). Ainsi, ce que fait en dernière instance la trace, ce n'est pas manifester l'Autre, l'Infini, mais produire le sujet sur la scène du monde. L'accent est porté sur l'être du sujet, qui se

³⁸ Signifiant chez Levinas le fait d'agir pour Autrui, indépendamment de soi-même.

retrouve sujet éthique sans interlocuteur. Le sujet accède à la lumière pendant qu'Autrui se retrouve tapi dans l'obscurité.

Mais ce n'est pas là une valorisation du sujet au détriment d'Autrui. La lumière chez Levinas, si elle constitue le sujet, l'attache aussi irrémissiblement à être, tandis que l'obscurité préserve la transcendance et donc la valeur d'Autrui. De fait, Levinas opère un retournement de la conceptualisation classique de la lumière et de l'obscurité, la lumière étant habituellement le lieu de la vérité, de l'être et donc du Bien. Au contraire, pour notre auteur, la lumière, si elle est bien le lieu de la vérité et de l'être, n'est par conséquent pas le lieu du Bien puisque la vérité et l'être sont pour lui les deux instances principales de la totalisation, qui trahit la transcendance et conduit à ce qu'il appelle « guerre » dans *Totalité et infini*.

Le sujet bien évidemment n'assume pas réellement l'être d'Autrui qui demeure séparé et au-delà de toute atteinte. Cependant, la religion, la liturgie, la responsabilité-pour-autrui, ne sont pas de vains mots, et impliquent une forme de prise sur soi d'Autrui par le sujet. En effet, pour Levinas, n'est sujet que celui qui se présente comme gloire de l'Infini. « Comme placé sous un soleil de plomb, supprimant en moi tout coin d'ombre, tout résidu de mystère, toute arrière-pensée, tout « quant à moi », tout durcissement ou relâchement de la trame par où la dérobade serait possible – je suis témoignage – ou trace, ou gloire – de l'Infini, en rompant le mauvais silence qui abrite le secret de Gygès. Extra-version de l'intériorité du sujet : il se rendrait visible avant de se faire voyant ! » (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 122). Le sujet constitué par la trace se voit conféré une visibilité qu'il n'avait pas auparavant, ce qui signifie pour nous que la trace lui permet de se

poser pour lui-même, d'exister pour soi en existant pour l'Autre. Ainsi, par essence, le sujet lévinassien est celui qui glorifie ce qu'il n'est pas, celui qui reconnaît l'Infini, l'Autre en se dévouant à Autrui. Le sujet, étant responsable pour Autrui, se substitue à lui. La subjectivité, pour Levinas, est « d'emblée substitution » (*Autrement qu'être*, p. 185). La substitution, c'est la responsabilité dans son essence. De fait, Levinas, à son habitude, pousse l'argument à son extrême. La responsabilité, c'est le fait de se porter garant d'Autrui. Par conséquent, si la responsabilité est l'essence du sujet, alors le sujet est par essence garant d'Autrui, et donc prend sa place jusqu'à se substituer à lui. Le sujet est otage. « Subjectivité comme otage. Cette notion renverse la position d'où la présence du moi à soi apparaît comme le commencement ou l'achèvement de la philosophie. Cette coïncidence dans le *même* où je serais origine – ou recouvrement par la mémoire, de l'origine – cette présence est, d'entrée de jeu, défaite par l'*autre*. Le sujet reposant sur soi est désarçonné par une accusation sans paroles » (*Autrement qu'être*, p. 202). Le sujet est otage de la transcendance, il la glorifie presque malgré lui, en récusant l'illusion selon laquelle il serait l'élément du Même, capable de subvertir toute altérité. Au contraire, il y a une part irrécusable d'altérité au sein du sujet, d'où son essence d'otage. Pour forcer sur les mots, nous pouvons dire que le sujet est l'otage de ce qu'il ne connaît pas. Ainsi, l'on peut dire problématiquement que le sujet, dans son rapport à Autrui, ne prend pas en compte Autrui, puisque la part d'altérité en lui ne renvoie pas à Autrui directement mais à la trace de l'Autre dans laquelle Autrui lui. Autrui est ce vers quoi le détour de la gloire passe pour signifier la transcendance de l'Infini.

Ce que nous avons cherché à montrer dans notre analyse, c'est que l'éthique levinassienne n'est pas forcément celle que l'on croit. Il ne s'agit pas tant pour lui de respecter l'individualité d'Autrui que d'ouvrir la possibilité d'un au-delà de l'être, de la transcendance. Autrui, dans tous ses rapports aux autres concepts mobilisés par la logique de la trace, se trouve en position de relais. Il est donc à la fois l'un des concepts clefs de la pensée levinassienne, et une sorte d'accessoire dans la quête de transcendance de notre philosophe. Mais il ne faut y voir ni l'échec de sa pensée ni une contradiction interne à son œuvre. Le but de Levinas a toujours été de montrer que quelque chose échappe à l'ordre de la représentation et s'exprime au sujet sans que celui-ci puisse s'y rapporter. Si cela a pour lui une signification essentiellement éthique, ce n'est pas pour autant que ses recherches se concentrent sur ce domaine. Au contraire, si c'est toujours l'éthique que Levinas a en vue, cela passe par une conceptualisation très serrée de tout un pan de la métaphysique. Les thématiques de la trace, de l'Infini, de l'Un, du sujet ne sont pas originellement éthiques mais plutôt métaphysiques et à la limite de la phénoménologie. Lorsque Levinas nous dit que l'ontologie n'est pas fondamentale, il faut bien comprendre que ce qu'il signifie n'est pas la désuétude de la métaphysique, mais plutôt que l'éthique ouvre un champ de la métaphysique antérieur à l'ontologie, à savoir l'au-delà de l'être. Levinas parle de métaphysique, et pour ce faire il entretient un rapport complexe au néoplatonisme, auquel il reprend nombre de ses problèmes et concepts, tout en s'éloignant de lui au nom du respect de la transcendance. Ce à quoi nous invite la pensée de Levinas, c'est à un rejeu de toute l'architecture

néoplatonicienne cherchant à thématiser le rapport entre transcendant et immanent.

IV. Levinas, ou la reprise du néo-platonisme

La filiation à la phénoménologie de l'œuvre levinassienne, aussi juste soit-elle, n'est pour nous ni la seule ni la plus susceptible de mettre en relief sa pensée. Nous pensons en effet qu'il faut appréhender cette œuvre dans une continuité plus longue. Ce parti pris n'en est d'ailleurs pas réellement un, puisque Levinas lui-même n'a de cesse de l'évoquer, comme en témoignent ces lignes extraites de *De Dieu qui vient à l'idée* : " où se produirait l' 'autrement' absolu de l' 'au-delà de l'être' énoncé par Platon et Plotin contre l'identité indéchirable du Même - dont l'obstination ontologique s'incarne ou s'entête en un Moi - sinon dans la substitution à autrui ?" (p. 31). Ce que défend Levinas, ce n'est donc pas seulement un respect empirique d'Autrui mais aussi et surtout l'impossibilité, morale et ontologique, pour le *cogito* d'appréhender Autrui, c'est-à-dire de le comprendre, de le saisir sur le mode du Même. Dans l'éthique levinassienne, ce n'est pas parce qu'Autrui est un *alter ego* que je dois le respecter mais parce qu'il est transcendant, doté d'une altérité indépassable. La position de notre philosophe est presque ontologique avant d'être morale³⁹. Levinas n'apporte ainsi ni une simple inflexion à la phénoménologie ni même une éthique du sujet (puisque si par exemple *De l'existence à l'existant* énonce que "ce qu'il peut y avoir de plus que la question de l'être, ce n'est pas une vérité mais le bien" (p.25), la primauté du bien sur l'être ne se justifie en dernière instance chez Levinas que par la primauté du transcendant sur le Même), mais un rejeu de

³⁹ Cette affirmation est bien évidemment à préciser et nuancer, puisque nous savons bien que pour Levinas c'est bien l'éthique qui est « la philosophie première » et que l'ontologie n'est pas fondamentale.

l'ontologie platonicienne et néoplatonicienne. Ainsi, l'éthique levinassienne débouche sur une véritable métaphysique : "Mon souci partout, c'est justement de traduire ce non-hellénisme de la Bible en termes helléniques" (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 137). Ce que signifie le penseur du judaïsme qu'est Levinas, c'est qu'il cherche par son œuvre à introduire dans la philosophie occidentale - qu'il conçoit comme l'ordre où le Même assure sa souveraineté - une pensée originellement religieuse, à savoir le respect d'Autrui. Il est donc clair qu'il faille inscrire Levinas dans la continuité de la philosophie antique et non dans la seule tradition phénoménologique du XXème siècle. Mais cette traduction du non-hellénique en concepts grecs ne saurait se faire de but en blanc, sans circonscrire un lieu d'arrivée où établir la position défendue par Levinas : l'expression d'un problème extérieur à la tradition grecque au sein de cette même pensée nécessite l'inscription de celui-ci dans un problème de la tradition. Or, le problème de Levinas étant l'intelligibilité de l'influence d'Autrui sur le Moi, de la transcendance sur le Même - puisqu'une de ses thèses premières, si ce n'est la plus importante, est de poser que le sujet ne se constitue pas de lui-même mais est constitué par Autrui - il est compréhensible que son choix s'inscrive dans la continuité du néoplatonisme (Plotin et Platon sont deux des auteurs les plus souvent évoqués dans l'œuvre de Levinas⁴⁰). En effet, la préoccupation principale du néoplatonisme est de rendre intelligible le mode de causalité du Premier

⁴⁰ « On comprend alors que l'éthique levinassienne, paradoxale restauration du platonisme puisqu'elle passe par le judaïsme, fasse continuellement appel à Platon, plus qu'à Husserl et Heidegger, voire Descartes ou Kant, dans *Totalité et infini* en 1961, puis dans *Autrement qu'être* en 1974. » (Mattéi Jean-François, « La rame et le couteau : la question de l'autre chez Levinas », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2005/2 Tome 130, p. 203-211.)

principe - Un ou Bien - sachant que celui-ci appartient à un ordre tout autre que celui de l'être et n'est pas participable, c'est-à-dire ne saurait agir sur les êtres, s'inscrire sur le même plan qu'eux. De ce fait, il s'agit pour nous de comprendre l'opérativité du transcendant, chez les néoplatoniciens et chez Levinas. "Le problème consiste seulement à se demander si le commencement est au commencement : si le commencement comme acte de la conscience n'est pas déjà précédé par ce qui ne saurait se synchroniser, c'est-à-dire par ce qui ne saurait être présent – par l'irreprésentable ; si une anarchie n'est pas plus ancienne que le commencement et la liberté." (*Autrement qu'être*, p. 257). Dans ces deux philosophies, l'être est déterminé par l'inconceptualisable, par l'inapprochable, par le transcendant⁴¹, et nous pensons que cette similarité n'est pas fortuite mais due à un travail de reprise de la part de Levinas. Ce dernier peut être vu comme animé par la volonté de rendre intelligible la relation au transcendant. Dans la description de la relation à Autrui, il s'agit d'insister sur son "intelligibilité dont l'insolite ne se réduit pas à une théologie négative." (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 186). Pour ce faire, Levinas introduit le concept de trace.

En effet, si Autrui est incompréhensible, non appréhendable, Levinas ne considère pas pour autant que l'on ne puisse rien dire à son sujet. Il y a dans le langage la possibilité de dire quelque chose de l'altérité sans pour autant ruiner sa transcendance. C'est pour cette raison que Levinas insiste sur le fait que la relation à Autrui n'est pas une « théologie négative », une affirmation sans contenu. Au contraire, la relation à Autrui est absolument

⁴¹ « L'unité est également nécessaire à tous les êtres, mais l'unité se tient à l'écart d'eux. » (Plotin, *Ennéades*, VI, 9, traduction personnelle à partir de l'anglais)

concrète pour Levinas : « Si l'hypothèse platonicienne sur l'Un qui est Un n'est pas le développement d'un sophisme, n'y en a-t-il pas une expérience, mais différente de celle où l'Autre se transmue en Même ? » (« La trace de l'autre », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 265). Cette expérience concrétisant l'hypothèse du *Parménide*, c'est justement la relation à Autrui. Cependant, ce n'est pas une expérience comme les autres que cette expérience. Celle-ci préserve l'altérité de l'Autre. Mais pour ce faire, il faut bien qu'elle mette en jeu autre chose que le schème phénoménologique de l'expérience, qui selon Levinas inscrit toute expérience dans le schème intentionnel du sujet et donc nie toute altérité possible. Or, cette autre chose, c'est le concept de trace, que notre philosophe reprend à Plotin :

« La trace est la présence de ce qui, à proprement parlé, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé. Plotin a conçu la procession à partir de l'Un comme ne compromettant ni l'immutabilité ni la séparation absolue de l'Un. C'est de cette situation [...] que la signification exceptionnelle de la trace se dessine dans le monde. « Quand il s'agit du principe antérieur aux êtres, l'Un, celui-ci reste en lui-même ; mais bien qu'il reste, ce n'est point une chose différente de lui qui produit les êtres conformément à lui ; il suffit de lui pour les engendrer ... ici, la trace de l'Un fait naître l'essence, et l'être n'est que la trace de l'Un » (*Ennéades*, V, 5, trad.. Bréhier) » (*En découvrant l'existence ...*, p. 280-281)

La filiation du concept de trace chez Levinas est donc clairement assumée par lui. Le concept de trace n'est ni une création conceptuelle, ni un concept de la modernité, mais la reprise d'un schème néoplatonicien. Maintenant, pourquoi reprendre le concept de trace plotinien ? Ce n'est en

effet pas un concept majeur de son œuvre qui pour thématiser l'action de l'Un parle le plus souvent *d'émanation*, de *procession* ou de *conversion*. A part le passage auquel se réfère Levinas, le concept de trace est très peu présent dans les *Ennéades*. Néanmoins, ce concept a un intérêt bien particulier, qui est de rendre possible d'entrevoir le transcendant à même l'immanent sans pour autant faire sortir le transcendant de lui-même. Ainsi, la trace, c'est le rapport qu'a le sujet à la transcendance, parce que la trace est la manière qu'a le transcendant de se manifester au sujet. La trace permet à la fois de penser une idée du transcendant qui ne soit pas *saisie, com-préhension*⁴² et un rapport du sujet au transcendant qui ne soit pas initié par le sujet. La trace permet un rapport qui ne soit ni de l'ordre du savoir, ni de l'ordre de la volonté. Or, cela est capital pour Levinas puisque l'exigence première de sa thèse veut que le sujet ne soit pas l'origine de son rapport à l'Autre. S'il en était à l'origine, alors l'Autre serait une propriété du Même, ce qui reviendrait à dire que la transcendance est une potentialité de l'immanence. La transcendance serait ainsi dépourvue d'altérité et ne pourrait abriter cette dernière. Le concept de trace a donc une utilité certaine pour Levinas en tant qu'il lui permet de trouver un antécédent à sa conception de l'altérité. Ce qui se joue dans le néoplatonisme pour lui, c'est une voie inédite faisant part à la transcendance. « L'une des voies de la métaphysique grecque consistait à rechercher le retour à l'Unité, la confusion avec elle. Mais la métaphysique grecque conçoit le Bien comme séparé de la totalité de l'essence et, par là, entrevoit-elle (sans aucun apport d'une soit-disant pensée orientale) une structure telle que la totalité puisse admettre un au-delà » (*Totalité et infini*,

⁴² L'on pense aussi ici à l'idée de l'infini cartésienne.

p. 105). Le transcendant, l'Autre, c'est pour Levinas l'au-delà de la totalité, ce qui justement ne peut être totalisé, c'est-à-dire compris dans autre chose que soi. Ce que souligne notre philosophe, c'est la survenue de la transcendance dans la pensée de la totalité même, à savoir l'hellénisme. Ceci est d'importance puisque cela nous permet de revenir sur notre affirmation de départ voulant que Levinas ait cherché à traduire « le non-hellénisme de la Bible en termes helléniques ». Cette traduction, grâce à la place entrouverte par le concept de Bien et de trace, n'est pas totale, ne se fait pas en l'absence complète de référent dans la langue cible. Au contraire, c'est au sein même de la métaphysique grecque, « sans aucun apport d'une soit-disant pensée orientale », que point l'Infini, l'au-delà de la totalité. Avec le concept de trace, la Grèce s'ouvre la possibilité de penser une altérité absolue, et c'est cette possibilité que cherche à réaliser Levinas dans son œuvre. « Apercevoir le langage à partir de la révélation de l'Autre [...] dégagé de toute culture, dans la nudité de son visage – c'est revenir d'une façon nouvelle au platonisme » (*Humanisme de l'autre homme*, p. 60). Il y a une filiation entre la pensée judaïque de Levinas et l'hellénisme de Platon.

La trahison de la transcendance

L'inscription du concept de trace dans le schème métaphysique néoplatonicien est donc pour nous indubitable. Plus précisément, il s'agit pour Levinas d'importer la cosmologie néoplatonicienne au sein de la structure phénoménologique de l'intentionnalité. Le sujet intentionnel se

retrouve soumis à un mouvement de procession et de conversion par rapport à l'Autre. Procession en vertu de la puissance de la trace, conversion en vertu de la force du Désir. Ce n'est pas un hasard en effet si c'est par le concept de « trace » que Levinas thématise le mode de signification de l'Autre, concept qu'il n'invente pas de toute pièce mais au contraire le reprend à Plotin. « La trace de l'Un fait naître l'essence et l'être n'est que la trace de l'Un » (*Ennéades*, V, 5, traduction Bréhier). D'ailleurs, cette filiation de la position levinassienne est soulignée par la reprise d'un chapitre « La trace de l'Autre », originairement situé dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, dans *Humanisme de l'autre homme*. De fait, ce chapitre, qui est le seul dans l'œuvre de Levinas où le concept de trace est abordé pour lui-même, nulle référence n'est faite à la phénoménologie (malgré le titre du premier ouvrage où il se trouve) alors que Platon et Plotin sont omniprésents. De plus, nous pensons qu'est significative la reprise inaltérée de ce texte, qui nous pousse à considérer que si le concept de trace n'occupe pas chez Levinas une position privilégiée, il domine néanmoins l'architecture profonde de son système et n'est pas construit par défaut. Que Levinas ait choisi de garder la même exposition du concept à deux reprises indique sa force et clarté conceptuelles. Toutefois, malgré l'inscription revendiquée de sa pensée à la suite du cortège platonicien, il nous apparaît clairement que Levinas ne peut être considéré comme un de leurs continuateurs. Bien au contraire, en maints endroits, Levinas critique le platonisme d'avoir renforcé la position totalitaire du sujet, sous couvert de privilégier la transcendance de l'Un. Cette critique se fonde sur deux aspects du platonisme. Le premier provient, d'après Levinas dans *Humanisme de l'autre homme*, de Platon lui-

même. Ce que Levinas lui reproche, c'est de n'avoir pas garanti la transcendance absolue de l'Un en le comparant au Soleil. Il ne saurait être à la fois « au-delà de l'être » et « le premier des étants ». « Platon nous a rappelé les longues épreuves de l'œil qui veut fixer le soleil dans son séjour. Mais le soleil n'est pas soustrait à jamais au regard. L'Invisible de la Bible est l'idée du Bien au-delà de l'être » (*Humanisme de l'autre homme*, p. 86). Finalement, Levinas reproche au platonisme de défendre une transcendance sans altérité. Le soleil, le Bien au-delà de l'être est ce vers quoi tend le sujet. Même si en fait le sujet ne parvient jamais à l'Un, en droit cela serait possible. Ce qui compte ici, ce n'est pas tant de préserver le caractère insaisissable de l'Un que sa position transcendante faisant de lui la source de la réalité. Dans la pensée grecque, du moins celle de Platon, l'union du sujet et du Bien est possible. Rappelons pour nous en convaincre la dialectique ascendante du *Banquet* : « Quand, des beautés inférieures on s'est élevé, par un amour bien entendu des jeunes gens, jusqu'à cette beauté parfaite, et qu'on commence à l'entrevoir, on touche presque au but ; car le droit chemin de l'Amour, qu'on le suive de soi-même ou qu'on y soit guidé par un autre, c'est de commencer par les beautés d'ici-bas, et de s'élever jusqu'à la beauté suprême, en passant, pour ainsi dire, par tous les degrés de l'échelle, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, des beaux corps aux belles occupations, des belles occupations aux belles sciences, jusqu'à ce que de science en science on parvienne à la science par excellence, qui n'est autre que la science du beau lui-même, et qu'on finisse par le connaître tel qu'il est en soi » (211c). Il n'y a pas de coupure ontologique nette entre le monde sensible et la transcendance du Beau. Ou plutôt, la séparation indéniable du sensible et des

Formes chez Platon est surmontée par la pensée du sujet qui fait le lien entre les deux. Par l'esprit, l'homme peut atteindre la transcendance – et d'ailleurs il l'atteint plusieurs fois dans son existence si l'on en croit le mythe d'Er clôturant la *République*. Ainsi, ce que refuse Levinas dans le platonisme, c'est cette part d'ésotérisme qui se traduit dans le monde grec par la religion des mystères, opérant une conversion du sujet à travers une initiation lui donnant accès à un pan de réalité caché aux profanes. Nous avons donc bien affaire à une véritable opposition entre les pensées platonicienne et levinassienne : pour l'un le Bien est en soi accessible mais n'est révélé qu'à certains, pour le second l'Autre est en soi inaccessible mais concerne chacun des hommes. La conversion du regard chez Platon permet la contemplation des Formes, la conversion du regard chez Levinas est suscitée par l'Autre. Ici, le transcendant est la fin ; là, l'origine. C'est bien cette attitude du platonisme vis-à-vis de la transcendance que Levinas critique. Il n'y a pas de volonté de maintien à l'écart de l'Un dans le platonisme, mais au contraire une volonté de s'égaliser au transcendant, de l'atteindre et le retrouver, comme Levinas le clame dans *Entre nous*. « Mais l'intelligence qui est intelligence des idées multiples auxquelles elle accède en acte n'est pas séparée de l'Un absolument de par cette multiplicité même : cette multiplicité reste nostalgie de l'Un, mal du retour » (p. 144). Ainsi, quand bien même l'Autre serait véritablement transcendant dans le système platonicien, la séparation n'y est pas légitime puisque l'événement théorétique reste le mode ultime de rapport à l'Un, ce qui implique qu'à terme la transcendance puisse être abolie. Ce n'est donc qu'un élan de départ que Levinas reprend au platonisme, qu'il interprète finalement comme n'allant pas assez, ou plutôt comme cherchant à aller trop

loin : jusqu'à l'absolu. Notons aussi l'expression « mal du retour » employée par Levinas, faisant ici référence à ce qu'il considère être l'expression même de l'hellénisme, à savoir l'*Odyssée*. Les Grecs s'efforcent de revenir à l'origine, d'unifier les différences, contrairement aux Juifs qui sont présentés dans l'Ancien Testament comme un peuple errant. Ce sont deux modèles de pensée distincts qui s'opposent et se lient dans la pensée de Levinas. C'est d'ailleurs pour lui la relation compliquée de ces deux traditions qui fait l'Europe : « son héritage biblique implique la nécessité de l'héritage grec » (*Altérité et transcendance*, p. 146). Pour Levinas, il ne faut nullement s'éloigner de la connaissance et de la pensée qui sont pourtant la forme même de l'immanence. C'est même la relation à l'Autre qui ouvre sur la connaissance, bien que la connaissance ne puisse s'attacher à l'Autre. La sagesse levinassienne veut que pour maintenir de bonnes relations avec Autrui, mon prochain, je doive aussi quitter ma position d'otage dès qu'un tiers apparaît. La vie sociale, si elle débute par la relation intersubjective à deux dans la responsabilité pour Autrui, n'en demeure pas là et se mue en justice, dès qu'il devient nécessaire de comparer les mérites et démérites de plusieurs. Mais ce n'est ici qu'une précision, qui ne doit pas nous faire perdre de vue notre sujet, à savoir la critique levinassienne du platonisme.

L'on peut se demander pourquoi Levinas insiste tant sur le platonisme, pourquoi il revient à plusieurs reprises à la charge pour souligner que la transcendance de l'Un n'est pas la préservation de l'altérité mais une séparation qu'il faut chercher à surmonter. C'est que Levinas ne voit pas dans le platonisme un simple courant de l'histoire de la philosophie mais une matrice ayant joué un rôle déterminant dans la construction de la pensée

occidentale. Voici pourquoi Levinas s'attaque aux « très larges et quasi formelles structures de schémas néoplatoniciens dont dans la thématique moderne hégélienne et husserlienne on distingue encore clairement les contours » (*Altérité et transcendance*, p. 34). Pour notre philosophe, ce n'est pas dans la modernité que se noue le nœud de l'immanence et le véritable champ d'étude philosophique pouvant faire place à Autrui. La modernité est pour lui modelée sur le néoplatonisme, et c'est donc là que doit porter sa critique. Par exemple, prenons l'influence que le néoplatonisme a exercée sur le Husserl levinassien: les structures néoplatoniciennes « commandent la « réduction phénoménologique » de Husserl où l'identité de la conscience pure, porte en elle, en guise du « je pense », entendu comme intentionnalité – *ego cogito cogitatum* – toute « transcendance », toute extériorité ». Ainsi, ce que la modernité conserve du néoplatonisme, c'est l'idée de retour, d'assimilation du transcendant par l'immanent. En effet, ce retour, c'est la pensée puisque la pensée se définit pour Levinas comme l'intégration de l'extérieur à mon intériorité. Ce qui dans le schème de pensée grec était retour à une unité perdue entre la pensée et le transcendant devient dans la modernité qui ne pense plus le mystère ou la véritable altérité le principe selon lequel tout est connaissable.

Notre philosophe va encore plus loin et cherche à révéler l'impensé du néoplatonisme. « L'événement théorétique ne reste-t-il pas l'analogon ou l'icône (V, 1, 7) – *mais pourquoi pas l'archétype inavoué ?* – du retour à l'Un, de l'aboutissement d'une extase s'évanouissant dans la transcendance atteint ou retrouvée ? » (*Entre nous*, p. 146). Pour Levinas, la force du schème de pensée grec magnifié dans la figure d'Ulysse rentrant chez lui est telle qu'elle

commande en sous-main la position néoplatonicienne. L'événement théorétique, la pensée, n'est pas ce qui se rapproche le plus de l'Un et nous permet d'en comprendre un aspect malgré sa transcendance – comme le soutient Plotin entre autres – mais bien le modèle qui est au fondement même de la pensée de l'Un et dirige son élaboration conceptuelle. En dernière instance, nous dit Levinas, l'insuffisance du néoplatonisme dans sa pensée de la transcendance est due à son incapacité à s'affranchir du mythe du retour. La pensée grecque – et précisément Plotin – a certes légué au philosophe juif le concept de trace, mais n'a pas pu l'intégrer dans un horizon conceptuel lui permettant réellement de le rendre opératoire.

Les figures platoniciennes de la transcendance

Ainsi, la relation de Levinas au platonisme est très précise. Il souligne l'effort qu'il juge inédit de penser un au-delà de la totalité, quelque chose si plein d'altérité qu'il ne peut se définir que négativement. Le Bien est *au-delà* de l'être, l'Un *n'est pas*, l'Un absolu ne devrait même pas pouvoir se nommer. Cependant, cet effort est inachevé, ou du moins inefficace, dans le platonisme même du fait du retour toujours en droit possible et souvent en fait souhaité à l'union, du fait de la volonté de résorption de la transcendance. Levinas reprend un concept grec mais dans le but de défaire le cadre dans lequel il s'inscrit et ouvrir une pensée de l'Autre qui ne le trahisse pas. Cependant, ce n'est pas là le tout du rapport de Levinas au platonisme. En effet, nous avons déjà vu que Levinas est capable de nuance dans ses propos sur le platonisme,

accepte certaines positions et en critique d'autres. Mais il faut continuer l'analyse : les figures du Bien, de l'Un du *Parménide* et de l'Un plotinien n'ont pas le même statut dans l'œuvre de notre philosophe. Au contraire, ces différentes figures lui permettent de penser des concepts différentes et mêmes opposées, à savoir le sujet et la trace comme signifiante du visage. Après tout ce que nous avons dit sur le lien entre trace et Un plotinien, certains passages du corpus levinassien semblent pour le moins déroutant : « Le sujet se décrira dénudé et dénué, comme *un* ou comme *quelqu'un*, expulsé en deçà de l'être, vulnérable c'est à dire précisément sensible et auquel, comme à l'*un* du *Parménide* platonicien, l'être ne saurait s'attribuer. » (*Autrement qu'être*, p. 91). Nous ne pouvons que noter l'ambiguïté de cette référence à l'Un platonicien, qui est aussi censé être le schème conceptuel de la trace, à savoir ce qui ne saurait aucunement s'appliquer au sujet mais qui toujours s'en affranchit et qui même ne lui a jamais été soumis. Comment expliquer ce paradoxe ? Il est dangereux de considérer que le sujet otage ait le même modèle conceptuel que la trace dans le visage d'Autrui. En effet, cela reviendrait à considérer qu'il y ait une forme de réciprocité entre ces deux instances conceptuelles qui, si elles sont en relation, sont proprement ce qui ne doit absolument pas se confondre. Certes, Levinas ne distingue jamais explicitement les différentes figures de la transcendance platoniciennes, mais ce n'est pas pour autant qu'une distinction n'est pas établie dans son œuvre. D'après nous, nous devons distinguer l'un sans l'être du *Parménide* de l'Un de Plotin et du Bien au delà de l'être de la *République*. L'Un sans l'être parméniidien est le concept même de l'unicité, de l'unique dont l'être déjà impliqué dualité entre le nom et l'existence. « Il n'y a de lui ni nom ni

définition. Il n'est de lui ni science ni sensation ni opinion. » (Platon, *Parménide*, 142 a) Rien que de poser que l'Un *est*, implique une multiplicité et donc la négation de ce concept. En tant que tel, l'Un est impensable et est doué d'une radicale négativité. Notons que cette hypothèse est le fondement de toute la tradition de la théologie négative. En ce sens, l'on comprend sa mise en relation avec le sujet responsable par Levinas étant donné que celui-ci se définit par son unicité, l'impossibilité pour lui de se dérober à la responsabilité pour Autrui. L'on ne peut rien dire du sujet otage, il ne peut pas se dédouaner de sa responsabilité, sa responsabilité étant tout ce qu'il est. Il n'y a pas de différence entre le sujet et la responsabilité. Cette dernière n'est pas un attribut, une capacité, une potentialité du premier mais son essence même. L'apparent paradoxe assimilant la trace au sujet à travers la figure de l'Un est donc résolu en précisant quels sont les textes auxquels se réfère notre philosophe. Le *Parménide* pour le sujet, les *Ennéades* pour la trace comme le montre la citation de Plotin dans « La trace de l'Autre ». C'est que, contrairement à l'Un parménidien, l'Un de Plotin se manifeste à l'être, puisqu'il en est la source originelle. Le fait de poser cet Un absolu, sans être – au-delà de l'être comme le Bien de la *République* – comme origine du monde oblige à une inflexion de son concept puisqu'il faut rendre intelligible son action sur le monde. Pour ce faire, comme nous l'avons montré précédemment, Plotin utilise les concepts d'émanation, de procession et de conversion. Mais cette causalité de l'Un a pour conséquence une certaine résidualité de son action dans l'être, et cette résidualité est le concept de trace. Le problème réside en réalité dans l'articulation complexe que ces deux textes entretiennent. Il n'y a pas d'Un plotinien sans Un parménidien. Platon

se livre à des hypothèses sur l'être sans implications ontologiques concrètes, tandis que Plotin et les néoplatoniciens interprètent les huit différentes hypothèses du *Parménide* comme des modalités concrètes de l'être. Ainsi, l'Un sans l'être qui n'était qu'une aporie, ou du moins un paradoxe, devient le principe de la réalité et du sens chez Plotin. C'est pour cela que Levinas reprend le concept plotinien pour expliciter son concept de trace, qu'il reprend d'ailleurs de manière assumée au grand néoplatonicien. La trace, tout comme l'Un plotinien, a pour objectif conceptuel de préserver l'altérité de la transcendance tout en assurant son opérativité dans le champ de l'immanence. À l'Un cause du monde répond la trace glorifiant autrui et Dieu.

Le renversement du platonisme

Enfin, pour clore notre clarification des rapports entre Levinas et le néoplatonisme, indiquons simplement qu'il nous semble que la position levinassienne soit en réalité un renversement du platonisme. De la trace de l'Un dans le platonisme, nous passons à la trace de l'Autre chez Levinas. L'unicité ne réside désormais plus dans la transcendance mais dans le sujet immanent, assigné en tant qu'unique dans la responsabilité-pour-autrui. Ce qui change, c'est la définition même du transcendant. Alors que les néoplatoniciens considèrent le transcendant comme unique, Levinas le considère comme autre. Nous ne voyons pas là un simple changement lexical mais plutôt la volonté de libérer la transcendance de toute emprise. En effet,

nous l'avons vu, ce que Levinas reproche à Plotin et ses émules, c'est de ne pas penser une transcendance à proprement parler absolue. L'Un est bien *au-delà de l'être*, incompréhensible et dominant de toute sa hauteur. En aucun cas l'Un ne s'abaisse au plan de l'être, en aucun cas il ne perd ses qualités pour être. C'est bien de cela qu'il s'agit lorsque Plotin parle d'*émanation* pour expliquer le mode de production de l'Un. L'émanation, c'est l'acte qui n'implique pas de mouvement ou de différenciation dans l'acteur – le mouvement et la différenciation étant impossible à attribuer à l'Un sous peine de lui faire perdre son unité. L'émanation est un modèle de causalité voulant que la perfection engendre de par sa perfection même, sans impliquer de changement interne. Dans le modèle néoplatonicien, l'on tente de sauvegarder la transcendance en thématissant une cause produisant sans acte. Mais là n'est pas le problème pour Levinas. Sa description de la transcendance n'a que faire du mode de causalité qu'elle pourrait induire⁴³. Ce n'est pas dans le problème de la causalité que Levinas s'écarte du néoplatonisme : c'est dans le problème du rapport du causé à la cause. Plotin pense de fait une unité possible avec l'Un, et cette unité est une conversion ontologique du sujet : la contemplation de l'Un est « la vie des dieux et des hommes divins et bénis » (*Ennéades*, VI, 9). Certains hommes peuvent s'égaliser à l'Un en quittant le domaine de l'être pour atteindre la divinité. Bref, comme nous l'avons montré un peu plus haut, cette espérance d'une communauté avec le transcendant jette le discrédit sur le néoplatonisme pour Levinas. En effet, pour notre philosophe, rien ne permet au sujet de ne

⁴³ C'est que l'Autre ne produit que le sujet, et non pas l'être dans son ensemble. Toutefois, la production du sujet par l'Autre est un des thèmes les plus longuement traités par notre philosophe, mais ce n'est pas là notre sujet.

plus être sujet, puisque le statut de sujet est une assignation dont il ne saurait se débarrasser. Nous voyons éclore une distinction entre les subjectivités plotinienne et levinassienne. La première considère bien le sujet comme un être créé mais cette créature a la possibilité de s'égaliser à son créateur. La seconde voit aussi en un sens le sujet comme créé – puisque le sujet ne saurait exister sans l'apparition du visage d'Autrui – mais jamais le sujet ne pourra accéder au plan de l'Autre. La relation à Autrui « est relation avec *un surplus toujours extérieur à la totalité*, comme si la totalité objective ne remplissait pas la vraie mesure de l'être, comme si un autre concept – le concept de *l'infini* – devait exprimer cette transcendance par rapport à la totalité, non-englobable dans une totalité et aussi originelle que la totalité » (*Totalité et infini*, p. 7). Le plan de l'immanence, de la totalité, est indépassable pour le sujet. C'est peut-être là l'un des enjeux de la reformulation levinassienne voulant que l'Un, ce soit le sujet. En effet, l'assignation, en tant qu'impossibilité de se dérober, prévient toute possibilité de saut vers l'altérité. Le sujet est « expulsé en soi, acculé à la responsabilité, ramené à son unicité irremplaçable par cette indéclinable responsabilité » (*Humanisme de l'autre homme*, p. 84). Ainsi, le glissement entre les deux positions provient d'un changement de caractérisation de l'unité. Plotin la voit comme simplicité superlative, Levinas comme « unicité irremplaçable ». Peut-être pourrait-on dire que c'est précisément cette différence qui rend inutile la comparaison. Mais nous pensons que l'assimilation constante chez Levinas du sujet responsable à l'Un justifie notre propos⁴⁴. Plutôt qu'à une ressemblance fortuite, nous pensons avoir

⁴⁴ Comme seul exemple, prenons celui-ci : « Le sujet est à l'accusatif sans trouver

affaire ici à un profond rejeu de l'ontologie néoplatonicienne. C'est pour cela qu'il n'y a pas chez Levinas de trace de l'Un, mais bien une trace de l'Autre. L'Un, c'est ce qui est et qui justement a à être. Il n'y a donc nulle raison de le préserver d'une totalisation, puisque c'est lui qui est la source de la totalisation. Au contraire, le véritable problème est de faire en sorte que le sujet puisse être affecté par le « non-englobable ». L'Autre en revanche a besoin d'être préservé, puisqu'il est la proie possible du totalitarisme du sujet. Ce qui est en jeu ici, c'est donc un renversement total du concept de transcendance. Celle-ci est traditionnellement conçue omnipotente, inatteignable parce qu'intouchable. Ici, la transcendance est au contraire ce qui est le plus faible, ce qui est toujours susceptible d'être nié⁴⁵. La trace n'est plus le mode de signifiante de la perfection selon lequel tous les êtres tirent leur part d'être. Elle n'est plus une forme de participation visant à réunir deux mondes ontologiquement séparés. Désormais, elle est l'irruption d'une exigence. Si elle signifie toujours l'existence d'un ordre autre que le notre, elle ne marque plus une communauté possible mais plutôt une coexistence impliquant une séparation indépassable.

recours dans l'être, expulsé de l'être, hors l'être comme l'*un* dans la première hypothèse du Parménide, sans fondement : précisément « en réduit à soi » et ainsi, sans condition » (*Autrement qu'être*, p. 175)

⁴⁵ Nous avons montré à un autre moment de notre étude que c'est précisément de cette faiblesse que le visage tire sa force.

Conclusion

Le concept de trace joue donc un rôle clef dans la pensée de Levinas. Clef d'abord en tant qu'il conceptualise une séparation qui rapproche les termes séparés, ensuite en tant qu'il opère une réorganisation conceptuelle au sein de l'œuvre levinassienne. Au carrefour de nombreuses problématiques et traditions, la trace garantit l'originalité d'une pensée qui se veut ouverture du discours philosophique sur son extérieur, son autre. Le discours philosophique serait par essence unificateur. Sa conceptualisation, en inscrivant ses propositions sur le plan de la pensée, fait fi de la transcendance et de l'ineffable. Dès que la philosophie dit quelque chose de quelque chose, elle la constitue comme pensée, la ramène dans cet élément neutre qu'est l'esprit. Elle la rend communicable. Par essence, la philosophie se démarque du mystère. Mais cela ne signifie pas que la philosophie soit vouée à trahir son objet, dès lors que celui-ci rechigne à se laisser appréhender. Le geste véritablement philosophique n'est pas la prise de possession capricieuse cherchant à prendre ce qui ne lui appartient pas. Au contraire, le geste propre à la philosophie, c'est celui qui s'évertue à trouver la bonne approche, celui qui se plie aux exigences de son objet, bien plutôt que celui qui cherche à plier l'objet aux siennes. Ainsi, Levinas, dans son discours, s'efforce de ne pas trahir la transcendance à travers son approche. Il garde une attention méticuleuse à la transcendance de l'altérité tout au long de son œuvre. Tout comme Bergson luttant avec les mots contre les mots pour décrire la durée, Levinas lutte avec l'immanence contre l'immanence pour décrire l'altérité. D'où la difficulté d'un lexique détourné,

d'une conceptualité renouvelée à nouveaux frais. Notre philosophe n'a aucun scrupule à user de néologismes ou à redéfinir certains des concepts les mieux établis de la tradition. D'où la difficulté d'une syntaxe défiant les règles, se faisant parfois plus prêche qu'analyse de par ses exclamations et nombreuses phrases nominales. Levinas défait l'expression pour exprimer l'inexprimable, ce que je ne peux atteindre mais qui néanmoins m'atteint. Ce qu'exprime Levinas, c'est le fait extraordinaire de l'inégalité de la relation intersubjective. Autrui, malgré sa présence au sein de mon monde phénoménologique, de notre monde partagé, m'apparaît d'une hauteur indépassable. Mais, comme nous avons tenté de le montrer tout au long de notre analyse, le souci de notre auteur dépasse l'intersubjectivité. Celle-ci apparaît en dernière instance comme le point privilégié d'une situation plus générale, à savoir le statut de l'altérité dans le monde. Le monde, en tant que totalité, ne connaît pas d'extériorité. Et pourtant, le scandale de la raison veut que l'on soit confronté dans le monde par ce qui ne lui appartient pas. L'altérité, si elle n'est pas ici, dans le monde du Même, est pourtant bien *là*. Là-bas, là où je n'ai jamais été et où je ne serai jamais. Mais cet éloignement a ceci de particulier qu'il ne demeure pas caché. Dans son éloignement radical, il me concerne au plus profond de mon être. Ce lointain, cet autre, n'est pas étranger au proche, au même, mais leur est partie intégrante. Cependant, cette présence de l'altérité dans l'immanence n'est pas recouvrement de l'altérité au sein d'un élément neutre et commun aux deux autres. L'altérité en moi n'en demeure pas moins altérité. Ainsi, ce que défend Levinas, c'est une multiplicité radicale de l'être. C'est la multiplicité de l'unité maximale : le sujet. L'esthétique flaubertienne du mur blanc, voilà ce que récuse Levinas. La présence est

toujours déjà fissurée par l'absence. La présence à soi, le sujet comme origine de lui-même, ce sont des mythes pour Levinas, une exigence de la raison qui ne peut qu'être déçue. L'héritage grec de l'Europe consiste en cette exigence d'après notre philosophe. Le plus grand legs de la philosophie antique à sa postérité, c'est l'idée du retour à soi, de la réflexivité qui ne connaît ni d'intermédiaire ni zone d'ombre.

Face à cet héritage, et non pas contre lui, Levinas défend une autre voix, l'autre voix de notre histoire : le judaïsme. Nous touchons là un des points sensibles de la doctrine de notre auteur. En effet, s'il se défend à maintes reprises de reprendre tel quel le judaïsme (à supposer même que cela veuille dire quelque chose), Levinas affirme tout autant chercher à faire place à l'esprit du judaïsme dans la pensée grecque. Tout un pan de l'œuvre de Levinas est consacré au judaïsme, aux commentaires du Talmud et à la reprise de thématiques religieuses. Or, il est surprenant de constater que les thèmes dans les deux pans de son œuvre sont en réalité les mêmes. Partout chez Levinas règne le souci de l'Autre. Ce sont les modalités d'exposition qui changent, mais l'esprit reste le même. Mais si le pan représenté par les *Lectures talmudiques* est important dans l'œuvre de Levinas, il ne fait pas de lui un philosophe. Il fait de lui un penseur juif. Mais Levinas n'a jamais voulu être un penseur juif, lui qui se méfie de tous les particularismes. Son grand œuvre se trouve donc du côté des *Autrement qu'être* ou *De Dieu qui vient à l'idée*, qui se confrontent réellement à l'ambiguïté de sa position, lui le philosophe qui voulait sortir de la Grèce. Mais en sortir pour mieux y revenir, pour inscrire au sein de la philosophie son autre, son non-dit, la désormais bien connue transcendance. C'est en liant ces deux traditions que nous

arrivons à la plénitude de la pensée. « Tout a-t-il été pensé depuis toujours ? La réponse demande de la prudence. Tout, du moins, a été pensé autour de la Méditerranée pendant les quelques siècles qui ont précédé ou suivi notre ère » (*Quatre lectures talmudiques*, p. 15-16). La pensée, si elle a une vocation universelle, a bien une naissance déterminée. Mais cette naissance n'est pas uniquement grecque, mais aussi judaïque pour Levinas. Toutefois, la difficulté est que l'élément de la pensée, de la philosophie, de l'hellénisme s'est développé indépendamment de son pendant religieux. De ce fait, Levinas cherche à traduire ce dernier dans la langue philosophique. D'où, à nouveau, l'importance de la terminologie levinassienne qui ne parle que grec - et jamais hébreu - dans son œuvre, en subvertissant le sens de ses concepts. Ou du moins en les revitalisant. Ainsi arrive le concept de trace. Ce concept d'origine grecque, platonicienne même, sert chez Levinas à thématiser l'oublié de la pensée grecque : la transcendance. Naturellement, nous avons bien conscience ce que cette proposition peut avoir de choquant, étant donné que la philosophie n'a eu de cesse de chercher la transcendance. Mais, dit Levinas, elle la cherchait au mauvais endroit et de la mauvaise manière. De la mauvaise manière, parce que comme nous l'avons vu la recherche de la transcendance grecque, pour Levinas, s'opère sur le mode de la réunion, de l'abolition de l'écart entre transcendance et immanence. Au mauvais endroit, parce que la transcendance ne se présente pas pour notre auteur dans les sphères éthérées de la pensée mais au plus proche de nous, dans la proximité avec Autrui. C'est dans le visage d'Autrui que se manifeste l'Autre, l'Infini. Dieu lui-même se présente à nous à travers Autrui. La transcendance, contrairement à ce que pensait les philosophes, n'est pas sans rapport aucun

avec le monde humain, mais au contraire habite celui-ci. Dans l'intersubjectivité luit l'altérité. Le concept de trace a pour but de décrire cette proximité de la transcendance et de l'immanence, proximité qui admet la séparation et la médiation d'Autrui dans son économie.

Le concept de trace décrit une relation de pouvoir originale. Toute l'autorité de la trace réside dans son effacement, dans sa non-présence indépassable. De fait, c'est ce silence, cet éloignement qui lui confère sa hauteur, sa noblesse et ainsi la force de son commandement. Parce que le concept de trace met en effet des jeux de pouvoir entre les différentes instances concernées. La trace, c'est le pouvoir de ce qui agit de l'extérieur, qui agit sans se manifester. Originale aussi parce qu'elle constitue ce qu'elle commande, à savoir le sujet. C'est par l'assignation à la responsabilité que le sujet est constitué, individué pour la première fois. Or, cela signifie que la figure de pouvoir que délimite la trace a ceci de particulier qu'elle ne s'exerce par sur une instance qui lui serait antérieure, mais qu'au contraire elle la crée en l'intégrant dans son jeu. Plus encore, la gloire de la trace est toute entière à la charge du sujet. C'est par son attitude que le sujet reconnaît la puissance de la transcendance, c'est en se tournant vers les autres qu'il se soumet à Dieu. Alors, l'on peut dire que l'essentiel de la logique du pouvoir de la trace est affaire de posture. Si Autrui m'apparaît comme Autrui, c'est parce qu'il se tient d'une certaine manière dans le monde. Il s'y tient comme n'y appartenant pas, comme venant de plus haut, « dans la trace de l'Autre ». Le visage d'Autrui luit par sa présence à part, présence qui n'en est pas une et qui n'en a jamais été une. Mais de ce fait, la trace est par essence résistance, résistance à l'accaparement auquel se livre le sujet. C'est par sa signifiante

même que la trace a du pouvoir. En signifiant sa transcendance, elle impose l'humilité au sujet. La trace, c'est la puissance de la signifiante.

Bibliographie

- Levinas, *Autrement qu'être*, Livre de Poche, « biblio essais »
- Levinas, *Totalité et infini*, Livre de Poche, « biblio essais »
- Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin
- Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin
- Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin
- Levinas, *Entre nous*, Livre de Poche, « biblio essais »
- Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Livre de Poche, « biblio essais »
- Levinas, *Altérité et transcendance*, Livre de Poche, « biblio essais »
- Levinas, *Ethique comme philosophie première*, Rivages poche, « Petite Bibliothèque)
- Levinas, *Ethique et infini*, Livre de Poche, « biblio essais »
- Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin
- Descartes, *Méditations métaphysiques*, Flammarion
- Platon, *La République*, Flammarion
- Platon, *Le Banquet*
- Platon, *Parménide*
- Plotin, *Ennéades*
- JF Mattéi, « La rame et le couteau : la question de l'autre chez Levinas », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 95, n°2, avril-juin 2005, p. 203-211
- Smadar Bustan, « Levinas et Husserl : dépasser l'intellectualisme philosophique » in *Revue internationale de philosophie*, 2006/1 (n° 235)
- David Banon « La tentation de la théologie ? », *Pardès* 1/ 2007 (N° 42), p. 31-44

- Jean Luc Marion, *Figures de phénoménologie*
- Jean Luc Marion, *Dieu sans l'être*
- Jean-Luc Marion, « L'impouvoir », *Revue de métaphysique et de morale*,
2008/4 n° 60, p. 439-445

Table des matières

Introduction.....	3
Levinas, continuateur critique de la phénoménologie	3
Levinas et la quête de la transcendance : un projet déraisonnable	9
I. Le sujet face à la trace	14
Trace et il y a	14
La passivité	21
Trace et Désir.....	28
II. Le dérangement de la trace	35
Le problème de la temporalité	35
Force et faiblesse de la trace	43
La cosmologie de Levinas	50
III. La négation d'Autrui	54
Le visage et l'altérité	55
La survenue de Dieu	59
Le sujet comme gloire de l'Infini.....	65
IV. Levinas, ou la reprise du néo-platonisme.....	73
La trahison de la transcendance	78
Les figures platoniciennes de la transcendance	84
Le renversement du platonisme	87
Conclusion	91
Bibliographie	97